عباس محمود العقاد

الفلسفة القرآنية

كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها
في آيات الكتاب الكريم

منشورات المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

بيروت – تلفون : ٢٣٧٥٤٥ – ص.ب. : ٨٣٥٥

تقديم

كتاب « الفلسفة القرآنية » من أبرز آثار العقاد الخالدة ، يتضمن مقدمة وسبعة عشر فصلا وخاتمة • جمع فيه كل ما يمكن أن يقال عن الاسلام ومبادئه ، وأوامره ونواهيه ، وما يجب أن يكون عليه المسلم في حياته الدنيوية ، وموقفه من جميع مظاهر الحياة ، ومن الناس ، ومن نفسه •

وليست مهمتنا في هذا التقديم أن نفصل ونستقصي جميع ما أورده الكاتب من آراء وأفكار ، بل نريد التلميح تلميحا موجزا الى ما بسطه في فصوله كدليل متواضع الى ما سوف يواجهه القارىء في خضم هذه الفصول من آراء سديدة ، وشرح مستفيض للأسس التي يقوم عليها صرح الاسلام •

وأول ما يلتفت اليه هو أن القرآن الكريم كتاب عقيدة يخاطب الضمير الانساني ، وليس من شأنه أن يفصل مسائل العلم التي تتجدد في كل زمان ، وفي كل جيل ، وهو مع خلوه من كل ما يناقض العلم أو يتعارض مع النظريات العلمية التي تنشأ جيلا بعد جيل يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم كلما نجم منها جديد •

ويستهل شرح الفلسفة القرآنية بتقرير أن لا خلاف في أن لكل شيء سببا ، ولكن السبب ليس هو موجد الشيء بل حادث سابق للشيء أو مقترن به مثل النور والصوت في قذيفة المدفع • فالنور تبصره العين أولا ثم يليه الصوت ، وليس النور السابق هو المسبب للصوت • وهكذا كل ما يحدث في الوجود يحكم العقل بأنه ناتج عن سبب وليس هذا السبب هو موجده ، فلا بد من تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات •

وعنده أن الأخلاق التي يدعو الاسلام الى التجمل بها هي الأخلاق التي تنشأ من صحة النفس وصحة الجسد على السواء •

فالنفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة ، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح • والنفس الصحيحة لديها القدرة على الامتناع أو الاقدام ، وتجعل الانسان يتصرف كما يليق بالكرامة الانسانية ، وتبعده أو تصده عما ينزل به الى درك الحيوان •

والأخلاق الجميلة التي حثت عليها شريعة الاسلام هي الأخلاق التي تنبع من شعور الإنسان بالتبعة ، ومن ايثار رفعة النفس وسموها على كل ما يشينها وينحدر بها الى حضيض الهوان •

أما الحكومة التي نص عليها القرآن فهي عينها الحكومة التي نسميها الحكومة الديمقراطية في عصرنا الحاضر • وهي تقوم على مبدأ وتعمل المحكومين لا لمصلحة الحاكمين ، وتقع تبعات الحكم فيها على الأمة كلها لا على طبقة خاصة • وترجع الشورى الى ذوي الرأي والحكمة ، ولا سبيل فيها الى طغيان فرد جبار ، أو الى جماعة كثيرة العدد وممنوع في حكومة القرآن خزن الأموال التي لا تنفق في وجوهها ، وحرمان الفقراء من تيسير سبل العمل والرضى عن العيش • وممنوع كذلك عصبية الجنس أو الأسرة اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان ، فجميع الناس متساوون في الحقوق والواجبات ، الا أنهم متفاوتون بالفطرة ويجب أن يظلوا متفاوتين ، وهذا التفاوت ينبغي أن يكون بالفضل والجدارة والمواهب لا في العرق أو الجنس أو الأسرة أو اللون •

أما المرأة في نظر الاسلام فقد أجملت ما لها وما عليها ، وعينت منزلتها بالنسبة الى الرجل الآية الكريمة : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » •

وقد أوضح العقاد هذه الدرجة التي يتقدم بها الرجل على المرأة بان الطبيعة لا تنشيء جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد ومؤهلاته وغاية حياته ، فلم يكن جنس النساء مساويا لجنس الرجال قط في تاريخ أمة من الأمم على مختلف البيئات والحضارات • وعلة ذلك هي تفوق الرجل على المرأة في القدرة والتأثير • فهو يتفوق عليها حتى في الأعمال العامة التي زاولتها ألوف السنين ، ويبزها في الطهو ، وتفصيل الثياب ، وفنون التجمل ، وتركيب الأثاث ، وكل ما يشتركان فيه من أعمال البيوت • ولئن تفرغت المرأة لعادة النواح على الموتى منذ

عرف الناس الحداد على الأموات ، فما أخرجت لنا الآداب النسوية يوما قصيدة في الرثاء تضارع ما نظمه الشعراء الرجال سواء منهم الأميون والمتعلمون •

وعند تناوله بالبحث مسألة الأسر أو الرق عرض رأي أفلاطون في نظام الاسترقاق فقال انه اعتبر هذا النظام ملازما للجمهورية الفاضلة وحرم على الرقيق حق المساواة بغيره من الأحرار لأنه مخلوق حقير لا يحسن بالسيد أن يهتم بالاساءة اليه • وجعل أرسطو الرق نظاما ملازما لطبائع الخليقة البشرية لأن في العالم أناسا مخلوقون للسيادة وأناسا مخلوقون للطاعة والخضوع • وغاية ما يمكن أن يتفضل به السادة على الأرقاء تشجيع هؤلاء على الترقي من منزلة الآلة المسخرة الى منزلة الآلة المتصرفة اذا بدت منهم بوادر الفهم والتمييز • وعند ظهور المسيحية في بلاد اليونان أوصى القديس بولس العبيد باطاعة السادة والاخلاص لهم • وكان الحواري بطرس يأمر العبيد بمثل ذلك وأيده الفيلسوف توما الأكويني أكبر حكماء الكنيسة آخذا بمذهب أستاذه أرسطو مصرحان بأن القناعة بالمنزلة البخسة من المعيشة لا تناقض فضيلة الايمان •

وقارن بين تلك النظريات وبين أحكام القرآن الرق فقال ان الأسر أمر لا مناص منه ما دامت في الدنيا حروب وما دام في الدنيا غالب ومغلوب ، فأباح استخدام الأسرى ولكنه حث المسلمين على فك الأسرى أو قبول الفدية منهم • وأوصى بالاحسان الى الأرقاء كما أوصى بالاحسان الى الوالدين والاقرباء • وجعل اعتاقهم حسنة تكفر عن كثير من السيئات •

وفي مجال العلاقات الدولية حث القرآن المسلمين على ان تقوم علاقاتهم مع الأمم الأخرى على العهود والوفاء بها واتمامها الى مدتها ان كانت موقوتة • واذا غدر المتعاهد يعامل بمثل عمله مع تجنب الجور والتنكيل وايثار الصبر على العقاب • ويخطيء أقبح الخطأ من يدعي أن الاسلام دين سيف وأن العلاقة بينه وبين الأمم علاقة حرب وقتال ، وما لجأ المسلمون قط الى السيف وفي الامكان وضع غيره من الوسائل في مكانه ، وما قاتلوا الا مدافعين عن أنفسهم وعن دينهم ومقدساتهم ، وقد التزموا

يطعمون على نظام واحد ، فضلا عما يستفيده الفرد من الصيام في حياته الروحية أو حياته الخلقية بتعويده ضبط النفس وانماء قدرتها على الفكاك من أسر العادات ، واخضاع الجسد لدواعي العقل والروح ·

وقاده البحث في الفلسفة القرآنية الى التصوف فرأى أنه عميق الجذور فيها ، وليس كما ادعى البعض أنه دخيل على الاسلام ، وأنه نجم عن اتصال العرب المسلمين بغيرهم من الأمم والشعوب ·

أما التسمية فاختلفوا فيها ، فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية وردوها تارة الى أهل الصفة ، وتارة الى لبس الصوف ، وتارة الى الصفاء ·

ومن ناحية اعتناق المسلم للتصوف القائم على التنسك والتقشف والتفرغ للرياضة الروحية ذكر أن الاسلام في الأصل يحرم عليه أن يوصد بيديه أبواب الحياة الجسدية ، وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه منها · فالحياة الروحية في الاسلام ينبغي أن تلتزم القصد أو الوسط ، فلا استغراق في الجسد ، ولا انقطاع عنه في سبيل الآخرة ، وذلك طبقا للحكمة القائلة : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » ·

« واذا كان الاسلام قد عرف أناسا من « النساك » الذين تفرغوا للمطالب الروحية فانما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الانسانية ولم يكن من قبيل الالغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية » ·

وهكذا اذا ظهر بين المسلمين من يؤثر القوة الروحية على متعة الجسد فيجب أن لا نلومه وننحي عليه ، لأن هذا الايثار ملكة راسخة فيه لا يجوز تعطيلها كما لا يجوز الوقوف في وجه اللاعب اذا آثر المهارة في اللعب على المهارة في فنون العقل ومطالب الروح ·

وأخيرا تحدث في الفصل الأخير من كتابه عن « الحياة الأخرى » فذكر أن الاديان الكتابية آمنت بالحياة بعد الموت ، وكذلك فعل بعض الفلاسفة كأفلاطون و « كانت » ·

أما أفلاطون فقد علل بقاء النفس بأنها جوهر بسيط مجرد

لا يقبل التجزئة ولا الانحلال ، وهي قوام الحياة ، وما هو حياة لا يمكن أن يعود « لا حياة » ٠

وأما « كانت » فقد بنى نظريتـه في بقـاء النفس على أن الانسان مفطور على الايمان بالقانون الأخلاقي الذي يقضـي بالجزاء العدل لكل عمل يصدر عن الانسان ٠ ولكن هذا الجزاء لا يتم دائما في فترة هذه الحياة الدنيا ، فيلزم من ذلك أن تكون هناك حياة أخرى لينال ذلك الجزاء من يستحقه ٠

ورأي هذين الفيلسوفين يدلنا على أن مسألة الحياة بعـد الموت ليست فقط مسألة اعتقاد وايمان بل هي أيضا مسألة بحث وتفكير ٠ وهكذا يستخلص من الآيات القرآنية أن الحياة الأخرى قضية يؤمن بها القلب كما يهدي اليها العقل ٠

هذه لمحات مقتبسة مما تضمنه هذا الكتاب لا تغني عن مطالعته بأكمله وامعان النظر في كل فصل من فصوله ٠

وفي النهاية لا بد من اسداء الشكر الجزيل للسيد شريف عبد الرحمن الأنصاري صاحب المكتبة العصرية في صيدا وبـيروت لاهتمامه باعادة طبع هذا الكتاب الفريد ، فجزاه الله عن القراء خير الجزاء ٠

م٠ ل

مقدمة

الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية .

ولم يكن الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنه مصلحة وطنية ، أو حاجة نوعية

لأن الدين قد وجد قبل وجود الأوطان .

ولأن الحاجة النوعية « بيولوجية » تتحقق أغراضها فى كل زمن ، وتتوافر أسبابها فى كل حالة ، ولا يزال الإنسان بعد تحقق أغراضها ، وتوافر وسائلها فى حاجة إلى الدين .

وغرائز الإنسان النوعية واحدة فى كل فرد من أفراد النوع وكل سلالة من سلالاته . ولكنه فى الدين يختلف أكبر اختلاف ، لأنه يتجه من الدين إلى غاية لا تنحصر فى النوع ولا تتوقف على غرائزه دون غيرها ، وليس الغرض منها حفظ النوع وكفى . بل تقرير مكانه فى هذا الكون ، أو فى هذه الحياة .

فالإنسان يتعلق من النوع بالحياة .

ولكنه يتعلق من الدين بمعنى الحياة .

ولن يوجد إنسان ليس له نوع ، أوغريزة نوع ، أوآداب نوع ، لأن وشيجة[1] النوع ليست مما ينفصل عنه باختياره . ولكن قد يوجد إنسان يفوته معنى الحياة وقد يوجد إنسان يفهم معنى الحياة على أنه إعراض عن الحياة الفردية ، وعن الحياة النوعية ، وتوجّه الى ضرب آخر من الحياة .

وقد يتحول الإنسان من عقيدة إلى عقيدة ، فلا يقال إذن أنه تحول من غريزة نوعية إلى غريزة نوعية . لأن هذه الغريزة لا تقبل التحول ولا التحويل

---

(١) وشيجة : الوشيجة في الاصل العرق من الشجرة ، أو الخيط من ليف ، وهي هنا بمعنى العلاقة والرابطة .

بل يقال إذن أنه آمن بعلاقة جديدة بين الخلائق جميعا ، و بين الحياة أومصدر الحياة

والإنسان إذا طلب من الدين الحياة الأبدية فهو لا يطلب ذلك لأنه فرد من أفراد نوع . فإن النوع قد يبقى ألوف السنين ، وقد يقدر الإنسان أنه مكفول البقاء بغير انتهاء ، ثم لا يغنيه كل ذلك عن طلب الحياة الأبدية ، لأنه يريد لحياته معنى لا يزول ، ويريد أن يتصل بحياة الكون كله فى أوسع مداه .

* * *

وليست العقيدة لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنهم يريدون منها دروسا علمية أو حيلا صناعية .

فإن قوة الصناعة والعلم كامنة فى الإنسان ، لاتلجئه إلى قوة خارج الإنسان .

و إن ألف إنسان قد يعلمون علما واحدا ، ولا يعتقدون عقيدة واحدة ، بل ينكر أحدهم عقيدة الآخر أشد الإنكار .

كما أن العلاقة بين العالم والمعلوم قد تكون علاقة غريب بغريب . وقد يعلم الإنسان أسرارا من الكون ، وهو يشعر بأنه غريب عنه أو عارض فيه . فإذا اعتقد فإنما يعتقد لأنه يريد أن يشعر بأنه ليس فى الكون بالغريب ، و يؤمن بأنه موصول الحياة بحياته وليس بالعارض فيه .

وليس مقياس العقيدة الصالحة مقياس الدروس العلمية والحيل الصناعية ، و إنما حسب العقيدة الصالحة من صلاح أنها تنهض بالعقل والقريحة[1] ، ولا تصدها عن سبيل العلم والصناعة ، ولا تحول بين معتقديها ، و بين التقدم فى الحضارة ، وأطوار الاجتماع .

* * *

و ينبغى أن يلاحظ فى هذا الصلاح أن الجماعات البشرية لاتعيش عمر إنسان واحد ، ولا تنحصر فى طبقة واحدة .

---

(١) القريحة : القريحة من الانسان : طبعه ، وهو حسن القريحة أي انه يستنبط العلم والشعر بجودة الطبع .

فالعقيدة التى تصلح لعشرة أجيال يشترك فيها عشرة أجيال يختلفون فى كثير من الأحوال والعادات .

والعقيدة التى يدين بها الملايين يشترك فيها الخاصة والعامة والأعلياء والأدنياء ولا تصاغ منها نسخة مستقلة لكل طبقة أو لكل فريق .

فالذى يُطلب من العقيدة الصالحة أن تصلح لكل هؤلاء مجتمعين ، وأن تصلح لأعمار بعد أعمار لأنها ليس مما يخلع تارة بعد تارة ، ولا مما يستبدل ببرامج السنوات ونصوص الدساتير .

وموضوع هذا الكتاب هو صلاح العقيدة الإسلامية — أو الفلسفة القرآنية — لحياة الجماعات البشرية ، وأن الجماعات التى تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذى لاغنى عنه ، ثم لا تفوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة ، ولا استعدادها لمجاراة الزمن حيثما اتجه بها مجراه .

* * *

كنا نتحدث مع بعض الفضلاء من أعضاء لجنة البيان العربى فى موضوع الدين والفلسفة ، فقلنا : إن العقيدة الدينية هى فلسفة الحياة بالنسبة إلى الأمم التى تدين بها ، وأنها لا تعارض الفلسفة فى جوهرها ، وأن الفلسفة تصلح للاعتقاد كما تصلح العقيدة للفلسفة ، واستشهدنا على ذلك بآيات كثيرة من القرآن يستخرج منها المسلم فلسفة قرآنية ، لا تحول بينه و بين البحث فى غرض من أغراض الفكر والضمير .

وأيًّا كانت العلاقة بين موضوع الفلسفة ، وموضوع الدين ، فليس فى وسع فيلسوف صادق النظر أن ينسى أن الأديان قد وجدت بين جميع البشر ، وأنها — من ثم — حقيقة كونية لا يستخف بها عقل يفقه معنى ما يراه من ظواهر هذه الحياة .

فاقترح علىّ بعضهم أن يكون هذا البحث موضوع كتاب . فألفت هـذا الـكتاب فى هذا الموضوع ، وسميته باسم الفلسفة القرآنية لأنه أقرب الأسماء إلى بيان غرضه ، وكان اسم «فلسفة القرآن» من الأسماء التى اقترحت فى سياق ذلك الحديث . فخطر لى أن هذا الاسم قد يوحى إلى الذهن أننا نتخذ القرآن موضوعا لدراسة فلسفية كدراسة فلسـفة النحو ، أو البيان ، أو التاريخ . وليس هذا هو المقصود مما كنا نتحدث عنه ، وإنمـا المقصود منه أن القرآن الـكريم يشتمل على مباحث فلسفية فى جملة المسائل التى عالجها الفلاسفة من قديم الزمن ، وأن هذه الفلسفة القرآنية تغنى الجماعة الإسلامية فى باب الاعتقاد ، ولا تصدها عن سبيل المعرفة والتقدم . وهى لذلك تحقق ضرورة الاعتقاد ، وتمنع الضرر الذى يبتلى به من تصدهم عقائدهم عن حرية الفكر ، وحرية الضمير .

وليس للعلماء ولا للفلاسفة أن يطلبوا من الدين غير هذا .

فمهما يكن من رأيهم فى الإيمان بالله فهم لا يجهلون ولا يستطيعون أن يجهلوا — أن الإيمان — كما قدمنا — ضرورة كونية ، لا تخلقها مشيئة أحد من الآحاد ، ولو كان فى قدرة الرسل والأنبياء .

فإذا أجمع الناس على الاعتقاد كيفما كان اختلافهم فى الجنس ، والزمن ، والموطن ، والمصلحة — فليس هذا عمل فرد ، ولا هو ممـا يقع بين الحين والحين عرضا واتفاقا من فعل الحيلة والتدبير ، ولـكنه باعث من صميم قوى الـكون ، لا يفلح الرسل والأنبياء فى نشر دعوته ما لم يكن فى تلك الدعوة مطابقة لحـكمة الخلق ، وسر التكوين .

وكل اعتراض يعترض به المنكرون على حقائق الأديان لا يقام له وزن ، فى مواجهة هذه الظاهرة الواقعة التى لا شك فيها .

بل هو لا ينفى الوحى الإلهى كما تخيلوه ، أو كما يمكن أن يتخيلوه ، ولا يبطل

ضرورة الاعتقاد بين الجماعات البشرية بحال من الأحوال .

إنهم يتخذون من عقائد بعض العامة ، أو عقائد بعض الخاصة ، دليلا على أنها أمور لا تصدر من عند الله ، الذى يصفه أصحاب الأديان بالعلم ، والحكمة ، والقدرة على هداية العقول إلى الصواب ، فى الكبير والصغير .

فإذا كان هذا هو المبطل للوحى الإلهى فكيف يثبت الوحى الإلهى فى قياس أولئك الفلاسفة أو العلماء ؟

أيثبت بعقيدة يدين بها العامة كما يدين بها الخاصة ، وتطابق الدروس العلمية اليوم ، كما تطابقها عند ما تنقض نفسها بكشف جديد ؟

أيثبت بعقيدة تدخل المعمل الصناعى — أو العلمى — كل سنة أو كل بضع سنوات للفحص والامتحان ؟

أيثبت بعقيدة ليست بعقيدة ولكنها مجموعة من الأزياء الموسمية التى يغيرها الإنسان تارة بعد تارة ، ولا يمزجها ببواطن الضمير ؟

كلا . فان الوحى الإلهى — متى ثبت — لايثبت على النحو الذى تخيلوه بل على النحو الذى عهدنا عليه الأديان ، مع اختلاف العقول واختلاف الأجيال واختلاف المعلومات .

عقيدة هى عقيدة ، و إيمان هو إيمان . و بعد ذلك موافقة لدواعى الحياة ومطالب الفكر وخلجات الشعور . وهكذا تصح العقيدة ، إن صحت على الإطلاق ، وهكذا يكون الإيمان ، إن كان إيمان .

وقد رأيت أناسا يبطلون الأديان فى العصر الحديث باسم الفلسفة المادية ، فإذا بهم يستعيرون من الدين كل خاصة من خواصه ، وكل لازمة من لوازمه ، ولا يستغنون عما فيه من عنصر الإيمان والاعتقاد ، التى لا سند لها غير مجرد

التصديق والشعور ، ثم يجردونه من قوته التي يبثها في أعماق النفس ، لأنهم اصطنعوه اصطناعا ، ولم يرجعوا به إلى مصدره الأصيل .

فالمؤمنون بهذه الفلسفة المادية يطلبون من شيعتهم أن يكفروا بكل شيء غير المادة ، وأن يعتقدوا أن الأكوان تنشأ من هذه المادة ، في دورات متسلسلة ، تنحل كل دورة منها في نهايتها لتعود إلى التركيب في دورة جديدة ، وهكذا دواليك[1] ، ثم دواليك إلى غير انتهاء .

ويطلبون منهم أن ينتظروا النعيم المقيم ، على هذه الأرض ، متى صحت نبوءتهم عن زوال الطبقات الاجتماعية . فإن زالت الطبقات الاجتماعية في هذه السنة أو بعدها ببضع سنوات فتلك بداية الفردوس الأبدي ، الذي يدوم ما دامت الأرض والسماوات ، وتنتهي إليه أطوار التاريخ ، كما تنتهي بيوم القيامة ، في عقيدة المؤمنين بالأديان .

ولا يكلف دين من الأديان أتباعه تصديقاً أغرب من هذا التصديق ، ولا تسليما أتم من هذا التسليم .

ولا يخلو دين الفلسفة المادية من شيطانه ، وهو «الرأسمالية» الخبيثة العسراء .

فكل ما في الدنيا من عمل سوء ، أو فكرة سوء فهو كيد من هذا الشيطان الماكر المريد[2] .

وكل ما فيها من عمل سوء أو فكرة سوء يزول ويحول ، وتحل في مكانه بركات الفلسفة المادية ورضوانها ، متى سار الأمر إلى ملائكة الرحمة ، وذهب ذلك الشيطان إلى قرارة الجحيم .

ولما طبقت هذه العقيدة في البلاد الروسية — على أيدي أصحاب الفلسفة المادية — خيل إليهم أنهم ظفروا بحقيقة الحقائق واستغنوا بها عن كل ما اعتقده الإنسان في جميع الأزمان ، ولا سيما عقائد الأديان والأوطان .

---

(١) دواليك : بالفتح وبصيغة التثنية أي مداولة بعد مداولة

(٢) مريد : شيطان مريد بفتح بكسر ، أي خبيث شرير .

وادخروها للزمن كله ، بل للأبد كله ... ولكنهم لم يصطدموا صدمتهم الأولى فى الحرب العالمية الأخيرة حتى أفلست « عقيدة الأبد » كل الأفلاس ولجأوا إلى الوطن يستعيدون مثله و إلى الديانة يستجدونها و يتمسحون بها . فنادوا « بالجهاد القومى » ورحبوا بالصلوات فى المعابد ، وشجعوا المصلين على ارتيادها ، واجتمع رؤساء القساوسة فى حضرة زعماء المذهب الشيوعى ، ليعلنوا العودة بمجلس الكنيسة إلى نظامه القديم .

وفحوى هذه العبرة البالغة أن أسرار العقيدة أعمق وأصدق مما يدور بأوهام منكريها ، وأنها ذخيرة من القوة وحوافز الحياة تمد الجماعات البشرية بزاد صالح لا تستمدها من غيرها ، وأن هذه الذخيرة « الضرورية » خلقت لتعمل عملها ، ولم تخلق ليعبث بها العابثون ، كلما طاف بأحدهم طائف من الوهم ، أو طارت برأسه نزغة عارضة ، لا تثبت على امتحان .

***

وفى هذا العصر الذى تتصارع فيه معانى الحياة بين الإيمان والتعطيل(١) و بين الروح والمادة ، و بين الأمل والقنوط ، تلوذ الجماعات الإسلامية بعقيدتها المثلى ولا تخطىء الملاذ . لأنها عقيدة تعطيها كل ما يعطيه الدين من خير ، ولا تحرمها شيئاً من خيرات العلم والحضارة .

وهذا الذى نرجو أن نبينه فى هذا الكتاب ؟

القاهرة فى { ذى القعدة سنة ١٣٦٦
أكتوبر سنة ١٩٤٧ }

عباس محمود العقاد

---

(١) التعطيل : مذهب التعطيل هو انكار الخالق وكون العالم فارغا عن صانع زينه .

القرآن والعلم

تتجدد العلوم الإنسانية مع الزمن على سنة التقدم ، فلا تزال بين ناقص يتم ، وغامض يتضح ، وموزع يتجمع ، وخطأ يقترب من الصواب ، وتخمين يترقى إلى اليقين ، ولا يندرفى القواعد العلمية أن تتقوض بعد رسوخ ، أو تتزعزع بعد ثبوت ، ويستأنف الباحثون تجاربهم فيها بعد أن حسبوها من الحقائق المفروغ منها عدة قرون .

فلا يُطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم كلما ظهرت مسألة منها لجيل من أجيال البشر ، ولا يطلب من معتقديها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم ، كما تعرض عليهم فى معامل التجربة والدراسة ، لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الإنسان وجهوده ، كما تتوقف على حاجاته ، وأحوال زمانه .

وقد أخطأ أناس فى العصور الأخيرة لأنهم أنكروا القول بدوران الأرض واستدارتها ، اعتمادا على ما فهموه من ألفاظ بعض الآيات .

وجاء أناس بعدهم فأخطأوا مثل خطئهم حين فسروا السماوات السبع بالسيارات السبع فى المنظومة الشمسية ، ثم ظهر أنها عشر لاسبع ، وأن « الأرضين السبع » إذا صح تفسيرهم لا تزال فى حاجة إلى التفسير .

ولا يقل عن هؤلاء فى الخطأ أولئك الذين زعموا أن مذهب التطور والارتقاء ثابت من بعض آيات القرآن كقوله تعالى « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

لفسدت الأرض » أو قوله تعالى : « فأما الزبد[1] فيذهب جُفاء[2] وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » .

لأن الآيتين تؤيدان تنازع البقاء ، و بقاء الأصلح ، ولكن مذهب التطور والارتقاء لايزال بعد ذلك عرضة لكثير من الشكوك والتصحيحات ، بل عرضة لسنة التطور والارتقاء التى تنتقل به من تفسير إلى تفسير .

ومن الخطأ كذلك أن يقال : إن الأورو بيين أخذوا من القرآن كل ما اخترعوه من السلاح الحديث ، لأن القرآن الكريم جاء فيه حثا للمسلمين : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » ... فقد يقال لهم إن المسلمين سمعوا هذه الآيات مئات السنين فلم يخترعوا تلك الأسلحة ، وأن الأور بيين لم يسمعوها فاخترعوها .

فهل الإسلام إذن لازم أوغير لازم ؟ وهل يضير الأور بيين أن يجهلوه أوليس بضائرهم أن يخترعوا ما اخترعوه ولم يتبعوه ؟

وخليق بأمثال هؤلاء المتسفين أن يحسبوا من الصديق الجاهل ، لأنهم يسيئون من حيث يقدرون الإحسان . و يحملون على عقيدة إسلامية وزر أنفسهم ، وهم لا يشعرون .

كلا . لا حاجة بالقرآن إلى مثل هذا الادعاء ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يحث على التفكير ، ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه و بين الاستزادة من العلوم ، ما استطاع حيثما استطاع .

وكل هذا مكفول للمسلم فى كتابه ، كما لم يكفل قط فى كتاب من كتب الأديان .

فهو يجعل التفكير السليم ؛ والنظر الصحيح إلى آيات ما فى خلقه وسيلة من وسائل الإيمان بالله :

---

(١) الزبد : ما يعلو الماء وغيره من الرغوة ، والخبث . (٢) جفاء : الجفاء : ما نفاه السيل ، والباطل .

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ، فقنا عذاب النار » .

وهو يحث المسلم على أن يفكر فى عالم النفس كما يفكر فى عالم الطبيعة .

« أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » .

وهو يعظ المخالفين والمصدقين عظة واحدة ، وهى التفكير الذى يغنى عن جميع العظات :

« قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا » .

« كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » .

« وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » .

« ونفصل الآيات لقوم يعلمون » .

« قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون » .

ولا يرتفع المسلم بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم :

« يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات » .

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

ولا يسأل المسلم ربه نعمة هى أقوم وألزم من العلم :

« وقل ربى زدنى علما » .

« إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

* * *

فالقرآن الكريم يطابق العلم ، أو يوافق العلوم الطبيعية بهذا المعنى الذى تستقيم به العقيدة ، ولا تتعرض للنقائض والأظانين ، كلما تبدلت القواعد العلمية ،

أو تتابعت الكشوف بجديد ينقض القديم ، أو يقين يبطل التخمين .

وفضيلة الإسلام الكبرى أنه يفتح للمسلمين أبواب المعرفة ، ويحثهم على ولوجها والتقدم فيها ، وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن ، وتجدد أدوات الكشف ووسائل التعليم . وليست فضيلته الكبرى أنه يقعدهم عن الطلب ، وينهاهم عن التوسع فى البحث والنظر ، لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون على جميع العلوم .

الأسباب والخلق

من المتفق عليه اقتران الحوادث بالأسباب . يقول بذلك العلماء والفلاسفة ، كما يقول به عامة الناس فى أقوالهم التى تجرى مجرى العادة .

فالأسباب موجودة لا خلاف فيها من أحد . ولكن الخلاف الأكبر فى السبب ما هو ، وماذا يعمل ؟ وهل الأسباب العاملة عنصر مستقل فى الكون والحوادث المعمولة عنصر آخر يخالفه فى الكنه والقوة ؟ وهل السببية قوة تنتقل بين الأشياء والحوادث ، أو هى قوة خاصة ببعض الأشياء والحوادث ؟

لكل شيء سبب ما فى ذلك خلاف ؟

ولكن ما هو السبب ؟

هل هو موجد الشيء الذى خلقه ولولاه لم يخلق ؟

أوهو حادث سابق للشيء ، أو مقترن به يلازمه كلما حدث على نسق واحد ؟

أما أن السبب هو موجد الشيء فيمنعه فى العقل اعتراضات قوية كأقوى ما يكون الاعتراض فى المسائل الفكرية .

فكل ما يقرره العقل وهو واثق منه أن سبب الشيء يسبقه ، أو يقترن به كلما حدث على نسق واحد .

ولكن السبق لا يستلزم الإيجاد . ويضربون لذلك مثل النور والصوت فى قذيفة المدفع . فإن العين ترى النور قبل أن تسمع الأذن صوت القذيفة ، ولا يقول أحد : إن النور هو سبب الصوت . أو أنه هو سبب القذيفة ، وأن تكررت رؤيته وسماع الصوت بعده مئات المرات أو ألوف المرات . وكذلك صياح الديكة قبل طلوع النهار ، ووصول قطار الصبح قبل قطار الضحى ، ودخول

المرءوسين فى الصباح قبل دخول الرئيس إلى الديوان ، وغير ذلك من المتلاحقات التى تقترن على ترتيب واحد ، ولا يستلزم تلاحقها أن يكون السابق منها موجدا لما لحقه ، بأى معنى من معانى الإيجاد .

كذلك يعترض العقل على السببية على المعنى المتقدم بأن التلازم بين الأسباب والنتائج فى وقائع الطبيعة ليس تلازما عقليا كتلازم المقدمة والنتيجة فى القضايا العقلية . وإنما هو تلازم المشاهدة والإحصاء ، وغاية ما نملكه فيه أن نسجل هذه المشاهدة أو هذا الإحصاء .

فحدوث الصوت من القذيفة يقع على التواتر كما نسمعه . ولكن لا يلزم عقلا من تسلسل الحوادث التى تقع مع القذيفة أن نسمع ذلك الصوت . وإنما تستلزم حدوثه لأنه قد حدث قبل ذلك مرات ، ولا زيادة على ذلك فى دواعى الاستلزام .

فكل ما هنالك — مما يسمى بالأسباب الطبيعية — إنما هو مقارنات فى الحدوث ، ولا تفسير فيها أمام العقل لتعليل الإيجاد

قال الإمام الغزالى يرد على الفلاسفة :

« إن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط . وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار . فلا يمكنه الكف عما هو طبعه . ولكن هذا غير صحيح . إذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، وأما النار فهى جماد لا فعل لها . وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به » .

ويقرب من رأى الغزالى هذا قول نيوتن صاحب مذهب الجاذبية فى ملحق التعريفات .

فإنه يضرب المثل بجسم يتحرك من ألف إلى باء ومن باء إلى جيم ، ومن جيم إلى دال . فلا يمكن أن يقال فى هذه الحالة إن حركة الجسم من ألف إلى باء هى

سبب حركته التالية من باء إلى جيم ، أو من جيم إلى دال . ويشبه هـذا المثل مثل أصحاب ديكارت عن ساعة تدق ، وساعة أخرى تدق بعدهـا على الدوام ، فلا يمكن أن يقال : إن دقات الساعة الأولى هى سبب منشىء لدقات الساعة الثانية ، وهكذا كل تلاحق فى الحوادث والمشاهدات .

وقد ظهر الفيلسوف الإنجليزى دافيد هيوم بعد هؤلاء فبسط القول فى مسألة السببية بسطا وافيا يفسر هذه الآراء المجملة ، ولا يخرج عن فحوى ما قدمناه .

وإذا نظرنا إلى أصول الأسباب الكبرى تعذر على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التى تلازمها ثم يقف عندها . فمن العسير على العقل أن يسلم أن الظواهر المادية هى أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها ملازمة لها ، مستقرة فيها . لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من المادات ، كلها خالد ؛ وكلها موجود بذاته ، وكلها مع ذلك مؤثر فى غيره ، وهو مستحيل .

فهل هناك ألوف من المادات ، أو هناك مادة واحدة ؟ إن كان هناك ألوف من المـادات كلها خالد بصفاته وطبائعه ، فمن العجيب فى العقل أن يكون الخالد مؤثرا فى خالد مثله ، وأن يوجد الشىء منذ الأزل بطبيعته وخصائصه ليؤثر فى شىء آخر موجود مثله منذ الأزل بغير تلك الخصائص وغير تلك الصفات .

أما إن كانت هذه الخصائص تحولات ترجع إلى مادة واحدة فى القدم فقد بطل أنهـا هى أسباب الحوادث بطبعها ، وتعين أن تكون عارضة تؤثر بمـا أودع فيها على حسب تلك التحولات ، التى ترجع فى النهاية إلى مصدر واحد لا تعدوه .

فالعقل ينتهى فى مسألة الأسباب إلى نتيجة واحدة تصح عنده بعـد كل نتيجة : وهى أن الأسباب ليست هى موجدات الحوادث ، ولا هى مقدمة عليها بقوة تخصها ، دون سائر الموجودات ، ولـكنها مقارنات تصاحبها ولا تغنى عن تقدير المصدر الأول ، لجميع الأسباب وجميع الكائنات .

وهذا هو حكم القرآن الكريم .

هناك سنة فى الطبيعة « سنة الله فى الذين خلوا » ... « ولن تجد لسنة الله تبديلا » . . . « ولا تجد لسنتنا تحويلا » .

ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله ، أو إلى كلمة الله .

« إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » ... « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ... « سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون »

وكل شىء فى السماء والأرض بإذن الله .

« وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون » .

« البلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه »

« لا يعزب[1] عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين »

« وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله »

* * *

والذى ينساق عندنا فى مساق العقل أن الحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخلق المباشر من إرادة الله .

فلا ينساق عندنا فى مساق العقل أن الحادثة تحدث بفعل الأسباب أو النواميس ثم بفعل الإرادة الإلهية . لأن الناموس لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق التى يسبب بها ألف حادث على نسق واحد ، ولا بد له من القدرة التى يتابع بها هذا التسبيب مرة مرة ، وحادثا حادثا ، بلا فرق هنا بين الجملة والتفصيل .

---

(١) يعزب : عزب عنه عزوبا الشىء : بعد ، أو غاب .

فلا فرق هنا بين الحادث الذى يقع مرة واحدة ، والحادث الذى يقع ملايين ملايين المرات : فكلها تتوقف فى بادئ الأمر على إرادة الخلق والإنشاء .

« كن فيكون »

وإنما « كن فيكون » تقريب إلى الذهن فى المجاز ، والأمر أهون من ذلك جدا فى إرادة الخلاق .

وإنما يهال الذهن المغلق بهذا التقدير لأنه يظن أن مسألة الخلق مسألة حمل وانتقال ، وتحريك أثقال ، وحيرة بين الأرقام والمقادير الموزعة فى آفاق الفضاء السحيق . وهى — على هذا الظن — شىء تختلف فيه القدرة على القليل ، والقدرة على الكثير .

ولكننا نحن — معشر البشر — قد رأينا بأنفسنا أن الموجودات المادية تنتهى فى حسابنا إلى معان ومعادلات رياضية . فالإيجاد إذن بالنسبة لصاحب الوجود المطلق هو مسألة معقولات تقع لأنها قائمة فى العقل المحيط بجميع الكائنات ، ولا فرق بين مايقع منها كثيرا متواترا أو يقع قليلا نادرا ، ولا بين البعيد منها والقريب ، لأنه لا بعيد فى العقل المطلق ولا قريب ، ولا حاجة إلى انتقال ولا حمل أثقال !! ...

***

وتأتى هنا مسألة المعجزات : فماهى المعجزات ، وماهو موقعها من التفكير السليم ؟

موقعها على ما قدمناه أنها شىء لا يخالف العقل ، ولكنه يخالف المألوف والمتواتر فى المحسوس .

فإذا كان كل عمل من الأعمال خلقا مباشرا فى إرادة الله فلا فرق فى حكم العقل بين وقوع المعجزة ، ووقوع المشاهدات المتكررة فى كل لحظة . ولا يكون الاعتراض على المعجزة أنها شىء يرفضه العقل ، ولا يجوز فى التفكير ، وإنما يكون

الاعتراض الصحيح : هل هى وقعت فعــلا أو لم تقع ! وهل هى لازمة أو غير لازمة للإقناع ؟

فلا يمتنع عقــلا أن تقع المعجزة ، وإنما الذى يمتنع عقلا أن تقع عبثا لغير ضرورة مع إمكان الاستغناء عنها ، إذا تبين أن إقناع المكابرين كان ممكنا بغيرها .

هل يمكن أن تتغير نواميس الـكون ، وقوانين الطبيعة كلها دفعة واحدة ؟

نعم يمكن

ولا فرق فى ذلك بين تغييرها فى فترة ما . وتغييرها فى جميع هــذه الآفاق والأكوان .

ولـكن الذى لا يمكن هو وقوع التغيير عبثا ، مع إمكان اجتنابه والاستغناء عنه . . . وهكذا ينبغى أن يكون البحث فى حقائق المعجزات .

لأن تغيير الحوادث كلها فى قدرة العقــل المطلق أهون من تغيير الفرض فى عقل الرياضى وهو مغمض العينين . هذه قضية عقلية مجردة يستوى فيها حساب الـكثير ، وحساب القليل . ولـكن الشىء الذى لا يقع فى العقــل المطلق هو العبث الذى لا يساغ فى العقــل المطلق ، ولا فى سائر العقول .

وقد أشار القرآن الـكريم إلى الخوارق من باب الإعجاز ، أومن باب السحر ، فردها كلها إلى السبب الأخير ، الذى ترد إليه جميع الأسباب ، وهو إرادة الخالق أو إذن الله .

« أنى أخلق لـكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله »

« ... وما كفر سليمان ولـكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملـكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تـكفر . فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله »

فكان هاروت وماروت يفعلان ما يفعله أصحاب الحيل العجيبة وهم يقولون قبل ذلك إنها من خفة اليد ، أو استهواء الأبصار ، وفتنة العقول .

وأيا كان ما فعلاه فالحكم فيه وفى جميع الخوارق أن العقل لا يمنع وقوعه منعه للمستحيل . وأن المرجع فيه إلى مطابقته للحكمة الإلهية ، وضرورة التوسل به أو امكان التوسل بغيره فى مقام الإقناع .

الأخـــلاق

قيل فى تعليل نشأة الأخلاق أنها مصلحة اجتماعية تتمثل فى عادات الأفراد لتيسير العلاقات بينهم ، وهم متعاونون فى جماعة واحدة .

فلو انطلق كل فرد فى إرضاء نزعاته ، وتحقيق منافعه دون غيره ، لتعذر قيام الجماعة ، وانتهى الأمر بفوات المصلحة الفردية نفسها . لتعرض كل فرد لعدوان الآخرين وعجزه عن تدبير منافعه كلها ، وهى تتوقف على أعمال كثيرة موزعة بين الأفراد الـكثيرين على اختلاف الصناعات .

ومن هنا وجب على كل فرد أن ينزل عن بعض نفسه ويعدل عن بعض هواه ، لـكى يضمن بهذا النزول المختار أكبر قسط مستطاع من الحرية والأمان .

وليس من اللازم أن يتم هذا النزول المختار بالتفاهم والتشاور ، أو عن علم سابق بالنتيجة التى يصل إليها المجتمع بعد هذا النزول الإجماعى ، الذى يشترك فيه جميع الأفراد .

ولـكنه يتم اضطرارا بعد المحاولة والتجربة وتصحيح الأخطاء بالعبرة والعقاب

وأيا كان مذهب القائلين فى تعليل الأخلاق فما لا مشاحة عليه أن الأخلاق مصلحة اجتماعية ، وأن الجماعات تختلف بينها فى العادات ، وأصول العرف ، على حسب اختلافها فى أحوال الاجتماع .

لـكنك خليق أن تسأل : إذا تعادل خلقان فى النفع الاجتماعى ألا يوجد هنالك مقياس نرجع إليه فى تفضـيل أحدهما على الآخر ؟ أليس لحاسة الجمال

أو لنزوع الإنسان إلى الكمال شأن فى تفضيل بعض الأخلاق على بعض ، أو فى تمييز بعضها بالاستحسان والإيثار ، و بعضها بالمقت والاستنكار ؟

إن الوجوه كلها نافعـة ، بما فيها من الحواس التى تؤدى وظائف الحياة ، ولكننا نرى وجها واحدا من بينها يعلو بروعة الحسن على ألوف الوجوه ، و يفدى بألوف الوجوه ، ولعله من جانب المنفعة التى تستفيدها وظائف الجسم أقل من تلك الوجوه فى بعض المزايا ، وأحوج منها إلى العلاج والتصحيح .

فهل يدخل اعتبار الجمال إلى جانب المنفعة فى وصف الجسد الإنسانى ، ولا يحسب له اعتبار فى خصائص النفس ، أو خصائص المزاج ؟

وهل نعتبر كل إعجاب بخلق من الأخلاق ميزانا حسابيا للمنفعة والخسارة ، وتقديرا تجاريا لصفقة من الصفقات ؟

وهل يروعنا كل خلق بمقدار ما ينفعنا ، سواء نظرنا إلى المنفعة المعلومة المحسوبة ، أو نظرنا إلى المنفعة التى تتحقق على طول الزمن فى أطوار الاجتماع ؟

لا بد أن يخطر على البال أن « لحاسة الجمال » شأنا هنا كشأنها فى الإعجاب بمحاسن الأجسام ، بل كشأنها فى الإعجاب بمحاسن الجماد ، أيا كان القول فى أصل الشعور بالجمال

***

وقيل فى تعليل نشأة الأخلاق أنها ترجع إلى مصدرين فى كل جماعة بشرية لا إلى مصدر واحد ، وأنها ترجع إلى مصلحتين لا إلى مصلحة واحدة . وقد تكون إحداهما على نقيض الأخرى ، فيما تمليه وفيما تستمليه .

قيل إنها ترجع فى ناحية منها إلى مصلحة السادة ، وترجع فى ناحية أخرى إلى مصلحة العبيد ، وقد يقولون أخلاق الأقوياء والضعفاء ، بدلا من أخلاق السادة والعبيد

والمرجح أن التفرقة بين أخلاق الكرام الأحرار ، و بين أخلاق اللئام الهجناء[١] ملحوظ فيها هـذا المعنى فى اللغة العربية بين العرب الأقدمين ، فكانوا يفهمون من وصف الأخلاق بالكريمة أنها أخلاق السادة الأحرار ، ومن وصفها باللئيمة أنها أخلاق قوم ليست لهم أعراق وليس لهم خلاق[٢] .

وأحدث القائلين بهذه التفرقة بين المفكرين من الأوربيين فردريك نيتشه المعروف بمذهبه المشهور عن « إرادة القوة » التى يعارض بها الاكتفاء بمجرد إرادة الحياة ، وهى قوام أخلاق الضعفاء ممن لا مطمع لهم فيما وراء عيش الكفاف أو عيش الأمان .

ولكن ماهى الأخلاق القوية ؟ هل هى أن يفعل القوى ما يشاء ، لأنه قادر على أن يفعله ، ولأن الضعفاء عاجزون عن صده والوقوف فى سبيله ؟

وهل كل ما يفعله الأقوياء خلق حميد محبوب ؟

و إذا قلنا إن أخلاق القوة هى أخلاق القوى أمام الضعفاء ، فما هى أخلاق القوى أمام القوى مثله ؟ وما هو الضابط الذى يجعل للقوى عملا يليق به وعملا آخر لا يليق ؟

قديما فسر «هو بس» الفيلسوف الإنجليزى كل خلق حميد بأنه قوة أو دليل على قوة .

فالصبر قوة ، لأن الضعيف يجزع ، ولا يقوى على الصبر والاحتمال .

والكرم قوة ، لأن الكريم يثق من قدرته على البذل ، ويعطى من هو محتاج إلى عطائه ، وهو ضعيف .

والشجاعة قوة لأنها ترفض الجبن والاستخذاء[٣] .

والعدل قوة . لأنه غلبة الإنسان العادل ، على نوازع طمعه ودوافع هواه .

والعفة قوة . لأنها تقاوم الشهوة والإغراء .

(١) الهجناء : الهجين من الناس من كان أبوه عربيا وأمه أمة غير محصنة . (٢) خلاق : بفتح الخاء : النصيب من الخير . (٣) الاستخذاء : المذلة .

والحلم قوة لأنه مزيج من الصبر والثقـة ، وقد ينطوى على شىء من الترفع والاستخفاف بالمسىء ..

والرحمة قوة . لأنها إنقاذ لمن يستحق الرحمة من المرضى أو العجزة أو الصغار الموكولين إلى رعاية الـكبار .

وقس على ذلك كل خلق حميد نفسره على هذا النحو من التفسير .

وفحواه أن القوى تحمد منه أعمال ولا تحمد منه أعمال . وأيا كان الظن بصواب هذا الفحوى أو هذا التفسير فليس فى وسع أحد أن يقول : إن القوى يفعل ما يشاء ويندفع مع قوته كما يشاء ، وأن كل ما يفعله وكل ما يندفع إليه حميد جميل .

فما هو الضابط إذن للأخلاق القوية ؟ أهو الاستطاعة ؟ أكل ما يستطيعه القوى حميد وكل ما لا يستطيعه ذميم ؟ إن معنى هذا إبطال مذهب القوة من أساسه ، والرجوع به إلى العجز وقلة الاستطاعة فى خاتمة المطاف .

ولماذا يشاء القوى أمرا ، ولا يشاء أمرا آخر ؟ ألأنه يشاء ما يليق ؟ أو يشاء ما يقدر عليه أو يشاء بلا ضابط من القدرة واللياقة ؟

كل ذلك لا تفسره كلمة « القوة » وحدها ، ولا تغنى فيه عن تفسير يقترن بالقوة ، ويميز لنا ما هو جميل من أعمالها ، وما هو شائن قبيح .

ونعود إلى مذهب المنفعة فى الأخلاق ، فنسأل : هل نرتضى أخلاق الجزع ، أو أخلاق الغدر ، أو أخلاق المشاكسة ، ولو لم يكن لها علاقة بمصالح الاجتماع ؟

أليس فى رؤية الرجل الجزوع قبح تنفر منه النفس ، ولو كانت فيه سلامة صاحبه ، ولم يكن للخلق فى ذاته علاقة بالفضائل الاجتماعية ؟

أليس لنا مقياس آخر ، غير مقياس المنفعة الاجتماعية ، أو مقياس التفرقة بين الأقوياء والضعفاء ؟

بلى . هناك مقياس لا بد من الرجوع إليه فى جميع هذه الأحوال ، وهو صحة النفس ، وصحة الجسد على السواء .

فالنفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة ، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح ، أيّا كان أثر الأخلاق والأعمال فى حياة الجماعة ، أو حياة الأفراد .

إن القوى الذى يفعل مايشاء ليس بصحيح ، لأن النفس الصحيحة لا تنطلق كما تنطلق الآلة التى تملؤها قوة البخار ، أو قوة الكهرباء ، فتصدم وتهشم ، وتخبط خبط عشواء حيث تحملها القوة العمياء .

لا صحة بغير ضابط أيا كان حكم الاجتماع ومطلب الاجتماع .

وكل ضابط معناه القدرة على الامتناع ، ورد النفس عن بعض ما تشاء ، وليس معناه القدرة على العمل فحسب ، ولا المضى مع النفس فى كل ما تشاء .

وهذا قبل كل شىء هو مصدر الجمال فى الأخلاق : مصدره أن القوة النفسية أرفع من القوة الآلية . مصدره أن يتصرف الإنسان كما يليق بالكرامة الإنسانية ولا يتصرف كما تحمله القوة الحيوانية ، أو القوة التى يستسلم لها استسلام الآلات .

مصدره أن يكون الإنسان سيد نفسه ، وأن يعلم أنه يريد فيعمل أو يمتنع عن العمل ، وليس قصاراه[1] أنه يساق إلى ما يراد .

إن المجتمع قد يملى على الإنسان ما يليق وما لا يليق ، ولكنه لا يغنيه عن هذا الضابط الذى تناط به جميع الأخلاق ، كما تناط به حاسة الجمال ، لأنه دليل على صحة التكوين ، وخلو النفس من الخلل والتشويه .

وبهذا الضابط الذى لا غنى عنه فى كل خلق من الأخلاق يتحدى الإنسان فرائض المجتمع كله ، إذا فرضت عليه ماينفر منه طبعه ، أو يجرح فيه حاسة الجمال ، وسليقة الشوق إلى الكمال . فيعلو على المجتمع فى كثير من الأحيان ، ولا يكون قصاراه أن ينقاد لما يمليه عليه . بل يخلق الآداب الاجتماعية الجديدة ، ولا يكون

---

(١) قصاراه : القصارى بالضم : الجهد والغاية .

فى أعماله ومقاييسه مخلوقا للمجتمع فى جميع الأحوال .

مصدر الجمال فى الأخلاق هو أن يشعر الإنسان بالتبعة[1] ، وأن يدين نفسه بها لأنه يأبى أن يشين نفسه ، ويعتبر « الشين »[2] غاية ما يخشاه من عقاب .

مصدر الأخلاق الجميلة هو « عزم الأمور » كما سماه القرآن ، وهو مصدر كل خلق جميل حثت عليه شريعة القرآن .

***

فالشخصية الإنسانية ترتقى فى الجمال الأخلاقى ، كلما ارتقت فى الاستعداد « للتبعة » ومحاسبة النفس على حدود الأخلاق .

وليس للتفاوت فى جمال الخلق مقياس أصدق من هذا المقياس ، ولا أعم منه فى جميع الحالات ؛ وفى جميع المقابلات بين الخصال المحمودة ، أو بين أصحاب تلك الخصال .

وقد ألممنا إلى ذلك فى كتابنا « هتلر فى الميزان » حيث قلنا : إن « مقاييس التقدم كثيرة ، يقع فيها الاختلاف والاختلال . . فإذا قسنا التقدم بالسعادة فقد تتاح السعادة للحقير ، ويحرمها العظيم . وإذا قسناه بالغنى ، فقد يغنى الجاهل ، ويفتقر العالم . وإذا قسناه بالعلم فقد تعلم الأمم المضمحلة الشائخة ، وتجهل الأمم الوثيقة الفتية . إلا مقياسا واحدا ، لا يقع فيه الاختلاف والاختلال ، وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة . فإنك لا تضاهى[3] بين رجلين ، أو أمتين إلا وجدت أن الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسئولية . وصاحب القدرة الراجحة على النهوض بتبعاته ، والاضطلاع بحقوقه وواجباته . ولا اختلاف فى هذا المقياس كلما قست به الفارق بين الطفل القاصر ، والرجل الرشيد ، أو بين الهمجى والمدنى ، أو بين المجنون والعاقل ، أو بين الجاهل والعالم ، أو بين العبد والسيد ، أو بين العاجز والقادر أو بين كل مفضول ، وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل » .

---

(١) التبعة : ما فيه اثم يتبع به . (٢) يشين : شان يشين ضد زان ، قبح . (٣) تضاهي : ضاهى يضاهي : شابه وشاكل ، وعارض . وضاهى بين شيئين : قارن ووازن .

والقرآن يقرر التبعة الفردية ، وينوط بها كل تكليف من تكاليف الدين ، وكل فضيلة من فضائل الأخلاق « ... ... ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » .

« كل نفس بما كسبت رهينة » .

« لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » .

« قل يأيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل » .

* * *

وما من خصلة حث عليها القرآن إلا كان تقدير جمالها بمقدار نصيبها من الوازع[1] النفسانى ، أو بمقدار مايطلبه الإنسان من نفسه ، ولا يضطره أحد إلى طلبه .

فالحق الذى تعطيه ، ولا يضطرك أحد إليه هو أجمل الحقوق ، وأكرمها على الله ، وأخلقها بالفضيلة الإنسانية .

فلا قدرة للمسكين ، ولا لليتيم ، ولا للأسير على تقاضى الحق ، فضلا عن تقاضى الحسنة المختارة ولا يحث القرآن على البر بأحد كما يحث على البر بهؤلاء وأمثال هؤلاء

« ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » .

« فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر » .

* * *

ولا تحسب على الأمة لعنة تحيق بها ، وتستحق النكال من أجلها كلعنة التهاون فى رعاية اليتامى والمساكين .

« كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحاضون على طعام المسكين » .

ومن واجب القوى القادر أن يجود بروحه فى سبيل الله كما يجود بها فى سبيل هؤلاء :

---

(١) الوازع : الزاجر عن الشيء والناهي عنه .

«وما لكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان» .

وأحب البر بالوالدين هو البر بهما حين يضعفان ، أو حين يعجزان عن التأديب والجزاء .

« ... وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا » .

ولا يرجع هذا إلى ضعف صاحب الحق فى الرحمة والإحسان ، بل إلى مرجع الفضل كله من النفس الإنسانية : وهو ضبط النفس ، وملك زمامها ، وعزم الأمور ، واتخاذ الوازع منها حين لا وازع من غيرها .

فالعدو القوى المقاتل له فى هذه الفضيلة حق كحق الضعيف المستسلم الذليل :

« وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا » .

« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »

* * *

ولا تسقط الضرورة ولا الغضب هذا الواجب عن كاهل إنسان ينشد الكمال ويروض نفسه على الأفضل من الخصال . فعلى الغاضب أن يغفر للمغضوب عليه ، وعلى المضطر أن يتجنب البغى والعدوان : « وإذا ما غضبوا هم يغفرون »

« فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم »

* * *

وغنى عن التفصيل أن الفضائل المثلى التى يحض عليها القرآن هى الفضائل التى ترتفع إلى هذا المصدر وتجرى فى نسقه وتجمل بمن يروض نفسه على هذا الوازع ويحاسب نفسه هذا الحساب .

فالصبر ، والصدق ، والعدل ، والإحسان ، والمحاسنة ، والأمل ، والحلم ، والعفو

هى مثال الكمال الذى يطلبه لنفسه من نزع نفسه ، ويختار لها أحسن الخيرة ، ويأبى لها أن يهبط بها مكانا دون مكان الجميل الكامل من الخصال ومن الفعال .

« ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور »

« فاصبر على ما يقولون »

« وقل رب أدخلنى مدخل صدق وأخرجنى مخرج صدق »

« والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .

« إن الله يأمر بالعدل والإحسان » .

« يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم[1] شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون» .

« لا تقنطوا من رحمة الله » .

* * *

وهذا الأدب بعينه هو الذى يملى على الكبير أن يتواضع للصغير ، ويملى على الصغير أن يحفظ مكانة الكبير ، ويملى على الكبار والصغار أجمعين أن يتجنبوا الإساءة ، ويتعمدوا المحاسنة ، ويأخذ بعضهم بعضاً بالرفق والأدب وطيب العشرة وإحسان المقال .

« واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين » .

« إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى »

« وقولوا للناس حسنا » .

« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غنى حليم » .

« إن الله لا يحب كل مختال فخور » .

(١) ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا : أي لا يحملنكم بغضكم لقوم على ارتكاب جريمة الظلم .

« إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا » .

« والله لا يحب كل مختال فخور »

« ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

ويجب على المسلم إحسان القول فى المغيب كما يحسنه فى الحضور : « ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه »

* * *

وجماع هذه الأخلاق كلها هو تلك الصفات التى اتصف بها الخالق نفسه فى أسمائه الحسنى ، وكلها مما يحمد للإنسان أن يروض نفسه عليه ، وأن يطلب منه أوفى نصيب يتاح للمخلوق المحدود ، فيما عدا الصفات التى خص بها الخالق دون سواه .

* * *

وإن المسلم ليؤمن بمصدر هذه الأخلاق المثلى ، ويؤمن بأنها جميعاً مفروضة عليه بأمر من الله .

ولكن المسلم وغير المسلم يستطيعان أن يقولا معاً إنها صفات لا ترجع إلى مصدر غير المصدر الإلهى ، الذى تصدر منه جميع الأشياء . لأن مناطها الأعلى لم يتعلق بمنفعة المجتمع ولا باستطاعة القوة ولا بالقانون والسلطان ولكنها تتعلق بما يحق للإنسان من حب الجمال والشوق إلى الكمال ، كما يحق له أن يتحقق من الخالق [illegible] إلا الأتقياء .



إذا وصفت الحكومة التى نص عليها القرآن بصفة من صفات الحكومة العصرية فهى الحكومة الديمقراطية فى أصلح أوضاعها . لأنها حكومة الشورى والمساواة ومنع « السيطرة الفردية » .

« وأمرهم شورى بينهم » .

« وشاورهم فى الأمر » .

« واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين » .

« إنما المؤمنون إخوة» .

« إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد » .

« يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » .

« وما أنت عليهم بجبار » .

***

وجملة ما يقال إنها هى الحكومة لمصلحة المحكومين ، لا لمصلحة الحاكمين يطاع الحاكم ما أطاع الله . فإن لم يطعه فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

« وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

فكل أركان « حكم الأمة للأمة » قائمة فى هذه الحكومة القرآنية ولكن لا يفهم من هذا بداهة أن الأمر فيها لكثرة العدد ، أو للطبقة الكثيرة من بين سائر الطبقات .

لأن القرآن الكريم قد تكررت فيه الآيات التى تنص على أن الرأى والفضل والذمة والعلم ليست من صفات أكثر الناس على التعميم . وهذه أمثلة من تلك الآيات تتكرر أحيانا بلفظها وأحيانا بمعناها فى مواضع شتى من السور ، التى تصف الناس عامة كما تصفهم بعد البعثة المحمدية .

« وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »(١) .

« أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا »

« وما يتبع أكثرهم إلا ظنا »

« وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين »

« ولكن أكثر الناس لا يؤمنون »

« ولكن أكثرهم يجهلون »

« ولكن أكثرهم للحق كارهون »

***

وإذا كانت طاعة أكثر الناس تضل عن سبيل الله فليس من الرشد لهم

(١) يخرصون : خرص الكرم وانتحل حزر ما عليه من العنب أو قدره بظن . وخرص الرجل الكذب .

ولا لغيرهم أن يكون لهم الحكم المطاع . وإنما تقع تبعات الحكم على الأمة كلها بجميع عناصرها ، وترجع الشورى إلى أهل الشورى ، وهى لا تكون لغير ذى رأى أو ذى حكمة . ويصبح المؤمنون كالإخوة فى المعاملة : « إنما المؤمنون إخوة » .

ولكن الذين يعلمون منهم أحق بالطاعة من الذين لا يعلمون :

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ »

ولهذا كانت أمانة الحكم فى الأمة مقرونة بأمانة مثلها لا تقل عنها شأنا ، ولا يستقيم أمر الأمم بغيرها ، وهى أمانة الدعوة والإرشاد .

« ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »

وشر ما تبتلى به جماعة بشرية من سوء المصير إنما مرجعه إلى بطلان هذه الدعوة والتغاضى عن المنكرات . وكذلك كان مصير الضالين من بنى إسرائيل « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون »

وعلى أبناء الأمة جميعا أن يتعاونوا على المصلحة العامة ، وإقامة الفرائض والفضائل :

« وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان »

فالحاكمون والمحكومون جميعا متعاونون فى أمانة الحكم وأمانة الإصلاح : كل بما يستطيع ، وكل بما يصلح له ، وما يصلح عليه ، ولا حق فى الطغيان لفرد جبار ، ولا لجماعة كثيرة العدد . بل الحق كله للجماعة كلها ، بين التشاور والتعاون ، والتنبيه والإرشاد والاسترشاد .

وما من جماعة بشرية تتم فيها أمانة الشورى ، وأمانة الإصلاح ، وأمانة التعاون ثم يعروها انحلال أو يخشى عليها من فساد

***

ويلحق بقواعد الحكم قواعد توزيع الثروة ، وهى فى القرآن تمنع الإسراف وتمنع الحرمان .

فاختزان الأموال محرم كل التحريم . وإنما جعل المال للإنفاق فى سبيل الله ، وفى طيبات العيش ، وفى مرافق الحياة :

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»

والمحرومون العاجزون عن العمل محسوب لهم حسابهم فى الثروة العامة ، فريضة لازمة لا تبرعا يختاره من يختار .

« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »

« وآتوا الزكاة » أمر موجه إلى كل مسلم قادر عليها . وفى سبيلها حارب الخليفة الأول جموع المرتدين ، وهم أوفر عددا ، وأكمل عدة من المسلمين .

وقلما تمتحن أمة بالبلاء ، فى نظامها ، وقواعد حكمها إلا من قبيل هاتين الآفتين : أموال مخزونة لا تنفق فى وجوهها ، وفقراء محرومون لا يفتح لهم باب العمل ، ولا باب الإحسان .

وكلتا الآفتين ممنوعة متقاة[1] فى حكومة القرآن .

---

(١) متقاة : اتقى الشيء : حذره وخافه .

الطبقات

أقر القرآن سنة التفاوت بين الناس فى جميع المزايا التى يتفاضلون بها ، وينتظم عليها العمل فى الجماعة البشرية .

فهم متفاوتون فى العلم والفضيلة :

« هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » . . . . .

« يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات »

وهم متفاوتون فى الجهاد والروح والقوة على الإصلاح :

« تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » . . . . « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة »

وهم متفاوتون فى الرزق وأسباب المعيشة :

« نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات »

« والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق . . . »

« ولا تتمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض »

ولكن هذا التفاوت لا يرجع إلى عصبية فى الجنس ، أو الأسرة . إذ لا فرق فى ذلك بين إنسان وإنسان :

« إنما المؤمنون إخوة »

ولا فرق بين أمة وأمة ، ولا بين قبيلة وقبيلة ، ولا بين أحد وأحد ، إلا برعاية الحقوق والواجبات :

«يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير »

فالتعدد فى الأمم وسيلة التعارف والتعاون ، وليس بوسيلة للادعاء والتنابذ ، والتعصب للأجناس والتعالى بالعصبيات .

وقد فسر النبى عليه السلام هذه الآيات البينات بأحاديث فى معناها فقال :

« لا فضل لعربى على أعجمى ولا لقرشى على حبشى إلا بالتقوى . . . »

وقال : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله تعالى »

وكان عمر رضى الله عنه يتكلم عن الصديق ، ويشير إلى بلال الحبشى فيقول « هو سيدنا وأعتق سيدنا »

***

فالقرآن الكريم — بهذه الأحكام المفصلة — قد أعطى المساواة حقها وأعطى التفاوت بين الآحاد والطبقات حقه . فلا يمتنع التفاوت ولا يكون مع هذا سببا للظلم والإجحاف بالحقوق ، بل . سببا لإعطاء كل ذى حق حقه ، ولو كان من المستضعفين فى الجنس ، أو المستضعفين فى المنزلة الاجتماعية .

وبإقرار التفاوت أقر القرآن الكريم أصلح النظم التى تستقيم عليها حياة الفرد والجماعة . لأن سنة الاختلاف بين الأحياء أعمق من حياة البشر وأعمق من نظم الاجتماع ، أو نظم الاقتصاد .

فالحياة تتمثل فى ألوف من الأنواع والأجناس والفصائل ، وكل نوع أو جنس

أو فصيلة يتألف من آحاد يعدون بالألوف والملايين ، ولا يتشابهون فى الشكل ولا فى اللون ، ولا فى القوة والمزية . ومهما يقل القائلون عن أسباب ذلك فى الزمن القديم فالحقيقة الماثلة أمامنا أن التنوع سنة الحياة وغايتها ، وأنها تنزع إلى تفاوت المزايا ، ولا تنزع إلى التشابه والتساوى فى مظاهرها الإنسانية ، ولا فى مظاهرها الحيوانية ، ويوشك أن يعم ذلك عالم الجماد ، قبل عالم الحيوان أو الإنسان .

وحكمة التفاوت ظاهرة ، وآفة التشابه والتساوى أظهر . لأن الحياة تفتقر إلى المزايا إذا قصرت حركتها على تكرير صورة واحدة فى كل فرد من الأفراد ، وجعلتهم كلهم نسخة واحدة ، لا فضل لبيئة منهم على بيئة ، ولا لمجموعة منهم على مجموعة . ولكنها تزخر بالمزايا المتجددة ، وتستزيد من الملكات المتعددة ، كلما طرأ بينها التفاوت فى الصفات والتفاوت فى الأنصبة ، وكان للتفاوت بين آحادها فضل يحرصون عليه ، ويتطلعون إلى بلوغه ، والتقدم فيه .

ولا معنى للتفاوت إذا تساوى القادر والعاجز ، وتساوى العامل والكسلان ، وأصبح الكسلان يكسل ولا يخاف على وجوده ، والعامل يعمل ولا يطمح إلى رجحان ، واطمأن المجردون من المزايا كاطمئنان الممتازين عليهم بأشرف المزايا وأعلاها . فإن القدرة تكاليفها ثقيلة ، وأعباؤها جسيمة ، ومطالبها كثيرة . والناس خلقاء أن يتهيبوها ، وينكصوا عنها إذا لم يكن لهم وازع من الخوف ودافع من الطموح ، وأن العاجزين الكسالى ليقعدهم العجز ، ويطيب لهم الكسل إن لم يكن فيه ما يحذرونه ويخافون عقباه ، وما هم بكسالى إذا كانوا يعملون وهم مستطيعون أن يتركوا العمل بغير خوف من عواقب تركه ، أو كان العجز مأمونا فى كل حال ، لا يصيبهم فى رزقهم ومنزلتهم بما يقلق ويثير .

فالتفاوت موجود

والتفاوت لازم

ولكنه لا لزوم له ولا فائدة فيه إذا لم يقترن به رجاء وإشفاق ، ووثوق من الرزق والجاه وشك فى هذا وذاك .

وهذه هى شريعة الحياة منذ كانت .

وهذه هى شريعة الحياة كيفما تكون ، وحيثما تكون .

وكل صورة من الصور تناقض هذه الصورة التى عرفنا حالها منذ كانت ، وحيث كانت ، فهى صورة لا تستقر فى العقل أو الخيال ، فضلا عن استقرارها فى الواقع الذى يقبل « التطبيق » ويقبل الدوام .

على أننا لا نعرف صورة تناقضها فى العقل أو الخيال غير تلك الصورة التى خلقها الوهم فى أخلاد[1] جماعة من الهدامين الذين يسمون أنفسهم بالماركسيين أو بالشيوعيين .

فهؤلاء الماركسيون يتصورون أن تفاوت الحظوظ والأرزاق حيلة من حيل الأسواق ، وشرك من أشراك المرابين ، وطلاب الأرباح .

ويزعمون أن الناس قد تفاوتوا فى الحظوظ الأولى والأرزاق ، لأنهم قد انقسموا منذ بداية التاريخ إلى مستغلين ومسخرين ، وأن المسخرين هم العمال المأجورون ، فإذا انتهى التاريخ إلى مرحلة من المراحل يسود فيها العمال المأجورون فقد انتهى الاستغلال ، وانتهى التفاوت فى الحظوظ والأرزاق ، وعمت المساواة بين جميع الآحاد وجميع الطبقات إلى آخر الزمان .

ونحوى ذلك أن المذهب الشيوعى يتقرر مثلا فى قطر من الأقطار سنة ١٩١٧ للميلاد .

ثم يستقر فى جميع الأقطار سنة ١٩٥٠ أو قل سنة ١٩٧٠ أو قل سنة ألفين أو قل سنة ثلاثة آلاف .

---

(١) أخلاد : جمع خلد بفتح الخاء والدال وهو البال والنفس تقول وقع ذلكفي خلدي أي خطر في بالي ووقع في نفسي ·

ثم ماذا ؟

ثم يقف سباق الحياة فى الجماعات البشرية ، ثم ينقطع التبديل والتغيير فى تكوين تلك الجماعات ، ثم تستقر الشعوب البشرية على هذه الحالة من النظام الاجتماعى دهر الداهرين وأبد الآبدين .

إلى متى ؟

إلى سنة خمسة آلاف ؟ إلى سنة عشرة آلاف ؟ إلى سنة مائة ألف بعد الميلاد ؟ إلى سنة مليون ؟ إلى سنة عشرة مليون ؟

كلا . إلى أن يفنى البشر وينهار بناء الكون .

ولماذا يقع التبديل فى الجماعات البشرية بعد سنة ألفين للميلاد مثلا أو سنة ثلاثة آلاف ؟

لماذا التغيير والتبديل بعد شيوع المذهب الشيوعى فى كل قطر من أقطار الكرة الأرضية ؟

المسألة كلها « لعبة سماسرة » وقد انكشفت هذه اللعبة وارتفع الغطاء !

كل ما حدث من أطوار الجماعات ، وأطوار الدول ، وأطوار العقائد والدعوات فهو « مناورة سوق » ، ودسيسة فريق من حزب الصعود ، وفريق من حزب الهبوط . وقد بطلت الدسيسة بفراسة كارل ماركس اللبيب وأتباعه الأيقاظ . فلا أطوار ، ولا مناورات ، ولا صعود ، ولا هبوط ، ولا سبيل للجماعات البشرية إلى تبديل أو تغيير ، لأن الحكاية كلها حكاية استغلال وتسخير . وقد بطل الاستغلال والتسخير فى هذا الطور الأخير . ووقف دولاب الحياة الاجتماعية فلا مصير لها غير هذا المصير !

وأصحاب هذه النحلة يسمون أنفسهم أحيانا بالماديين التاريخيين ، لأنهم يدعون لأنفسهم أنهم يستلهمون أسرار التاريخ ، ويسبرون غوره ، ويحيطون

بآفاقه فى ماضيه وحاضره ومصيره ، ولـكنك ترى مما تقدم أى ضيق وأى صغر يلازمان نظرتهم إلى عوامل التاريخ الإنسانى فى آباده المترامية إلى غير انتهاء معلوم الحدود . فما أضيق هذه الآفاق ! وما أصغر هـذا التاريخ ! الذى تتقيد خطاه بتنظيم الأجور فى مرحلة من مراحل السياسة ، فلا تنحرف بعـد ذلك يمنة ولا يسرة ، ولا يكون لها متجه غير المتجه الذى رسمه لها « الماديون التاريخيون »

وأضيق من هـذه النظرة إلى أطوار التاريخ نظرتهم إلى دوافع الحياة التى تنوع مظاهرها ، وتعدد جوانبها ، فلا شىء غير نضوب الحياة ، وضحالة الإحساس بها يخيل إلى أحد من الناس أن مسألة التفاوت بين الأحياء عامة — و بين البشر خاصة — مسألة عارضة أو تلفيقة من تلفيقات الأسواق ، وأحبولة من أحابيـل الاستغلال ، وأن هذا التفاوت لا يعمل عمله فى بيئة المجتمع من جديد إذا عولجت مسألة الأجور على نظام من النظم كائناً ما كان . فإن تفاوت الأرزاق أو الأجور نتيجة لامحيص عنها للتفاوت فى أقدار الحياة ، ولن يمتنع تفاوت الأرزاق ولو منعته جميع القوانين التى فى طاقة الحـكومات أو الجماعات .

على أنه لو امتنع يوماً من الأيام بحيـلة من الحيل الحـكومية لبقى التفاوت الذى لا حيلة فيـه لحـكومة قط ، ولا تعدله فى قيم الحياة قيمة تتعلق بالأرزاق أو بالأموال ، لأنه هو التفاوت الذى يسعد ويشقى ، ويرفع ويضع ، وتناط به الآمال والجهود ، والغبطة والرجاء .

فقد يولد الإنسان بوجه جميل ، يفتح له القـلوب ، ويسخر له اللذات ، ويتمناه الألوف ، فلا هو قادر على أن ينزل عنه ، ولا هم قادرون على أن يأخذوه .

وقد يمتاز الإنسان بالقوة التى تقاوم العلل ، وتستغنى بالقليل من الطعام والـكساء عن الـكثير الذى لا ينفع الآخرين .

وقد يمتاز بالذرية التى تعز على غيره ، أو يساوى غيره بالذرية ويمتاز عليهم بنجابة الأبناء .

وقد يمتاز بالعبقرية والنبوغ ، وقد يمتاز بالفصاحة وذرابة اللسان[1] ، وقد يمتاز بالظرف والفكاهة والايناس ، وقد يمتاز بطول الأجل والرضا عن العيش ، واعتدال المزاج ، وقد يمتاز بالهيبة ووجاهة المحضر وبروز « الشخصية » بين الأنداد والأقران

فلا بد أن يكون الإنسان مشغولا جدا بالعملة والنقد حتى يتخيل أن النقود وحدها هى التى خلقت الدرجات الاجتماعية بين هذه الفوارق التى لا تقبل الإحصاء ، ولا بد أن يكون محسور النظر[2] ، حين ينظر إلى المستقبل القريب والبعيد ، فيحسب أن هذه المزايا معطلة العمل ، فى خلق الدرجات والطبقات ، وستظل معطلة العمل عشرات السنين ، ومئات السنين ، وآلاف السنين ، إلى أبد الآبدين .

وما كان بالناس من حاجة إلى انتظار آلاف السنين ، ليروا أن هذه المزايا وأشباهها قد تعمل عملها ، فى ظل كل نظام ، وعلى الرغم من كل نظام .

فقد تأسس النظام الشيوعى فى البلاد الروسية منذ ثلاثين سنة ، فحاول جهد المستميت أن يقضى على الطبقات والدرجات ، فما هى إلا سنوات حتى ظهرت بوادر التفاوت بينها ، بعد نشأة الصناعة الحكومية ، وهى قيد أنملة فى أشواط الحياة الاجتماعية إذا قيست بالتاريخ المنتظر فى الدهور بعد الدهور .

ظهرت بوادر هذا التفاوت بين أناس يرغبون جميعاً فى منعه ، ويؤمنون جميعاً ببطلانه ، ويدينون بما تدين به حكومتهم من أسباب الفوارق بين الطبقات فى حظوظ المعاش

وقد دانوا بما تدين به حكومتهم لأنهم ولدوا فى ظلها ، ولم يسمعوا رأيا غير

---

(١) ذرابة اللسان : يقال هو ذرب اللسان أي فصيحه .

(٢) محسور النظر : أي ذو نظر كليل لخفاء ما حدق اليه .

رأيها ، ولا فلسفة للتاريخ غير فلسفتها ، إذ كان الجيل العامل فى البلاد الروسية من أبناء العشرين إلى أبناء الخامسة والأربعين قد ولدوا بعد نشأة النظام الشيوعى ، أوتعلموا دروس الطفولة والصبا على يديه ، فليس فى وسع نظام أن يطمع فى معونة أصدق من هذه المعونة بين الحكومة والشعب ، لتحقيق التجربة التى يؤمنون بها ويكرهون إخفاقها ، ويعلقون عليها الرجاء الأكبر فى الوجود كله ، لأنها هى عقيدتهم فى الوجود .

ولكنهم بدأوا التجربة فلم يتقدموا فيها خطوتهم الأولى ، حتى تبين لهم الخطر من التسوية بين المطبوع على العمل ، والمطبوع على الكسل ، واحتاجوا إلى حفز الهمم وحث الخطا بالتمييز بين المجتهد والمهمل ، وبين السريع والبطىء ، وبين من يركن إلى الكفاف ، ومن يطمح إلى التفوق والبروز .

فلم ينفعهم هذا التمييز فى الأجور ، لأن صاحب الأجر الكبير كصاحب الأجر الصغير فى القدرة على الشراء ، فكلاهما يشترى الحاجيات ، ولا يؤذن له بشراء « الكماليات » التى حسبوها من شرور الادخار ، أونظام رأس المال .

فسمحوا بشراء الكماليات مكرهين ، وأضافوا التفاوت فى حظوظ المعيشة ، وفى مراتب الشرف إلى التفاوت فى الأجور والمكافآت ، وأنشأوا الطبقات باليمين وهم يحاربونها باليسار .

وكان هذا كل ما استفادته الأمة الروسية من هذه التجربة الدامية ، التى كلفتها نيفاً وعشرين مليوناً من النفوس البشرية ، بين قتلى الثورة وفرائس الاضطهاد ، وصرعى المجاعة والوباء ، عدا خسارة الأمة فى الحرية ، واستقلال الفكر والشعور .

وقد فعلت مدابرة[1] الطبيعة فعلها فى جميع نوازع الحياة ، وفى مقدمتها عبقرية

---

(١) مدابرة : معاداة .

الأمة وملـكاتها الإنسانية ، وهو أول ما يصاب بمدابرة الطبيعة ، وإكراه العقول والقرائح على نحو من الأنحاء .

فإن مدابرة الطبيعة شر على عبقرية الأمة من الطغيان والاستبداد ، لأن عبقرية الأمة الروسية لم تحرم فى عهد القياصرة أفذاذاً من نوابغ الأدب ، أمثال دستيفسكى ، وتولستوى ، وترجنيف ، وشيخوف ، وآرتزيباشف ، وجوركى ، ونخبة من الموسيقيين والدعاة . ولـكنها عقمت فلم تخرج واحداً من طبقة هؤلاء فى عهد النظام الشيوعى ، على وفرة الـكتب المطبوعة وكثرة القراءة بين جميع الطبقات ، ومن بلغ من أدباء الروس نصيباً من النبـوغ يقارب تلك المنزلة كان مآله إلى الخمول أو الانتحار .

وهكذا يفعل الحجر[1] على سباق الحياة ، حيثما جرب ، وفى أى من الأوضاع تمثل للناس ، فلم يكن الحجر على تكوين الطبقات فى ظل النظام الشيوعى أرحم ولا أعدل من الحجر على تكوينها فى ظل العقائد البرهميـة بين الهنود . لأنه منع الصعود ، ولم يمنع الهبوط ، وضاعف المشقة فى طريق العناصر الصالحة للتقدم ، ولم يخفف شيئاً من الضواغط القاسرة التى ترين على النفوس فتهوى بها إلى الحضيض .

وكثيراً ما تسمع من دعاة « المادية » كلاما عن الظلم الاجتماعى ، والعدالة الاجتماعية . لأنهم يزعمون أنهم يحاربون الظلم ، ويقررون العدالة ، ولـكنك لن تتخيل فى الدنيا ظلماً أوبل[2] من ظلم التسوية بين غير المتساوين . فإنه يجور على الأصلح ، ولا يحمى المجرد من الصلاح . ويقيم العقبات فى سبيل تجديد القوى ، واستفزاز الهمم ، وتنشيط الـكسالى ، وتقرير الثقة فى نفوس العاملين .

بل ليس أظلم للطبقـة السفلى نفسها ممن يحسبها « طبقة سفلى » إلى آخر الزمان ، ولا يفتح باب الرجاء فى الصعود. والترقى لطائفة من أبنائها فى حاضرهم الراهن ، أو مستقبلهم القريب أو البعيد . فهو يأخذهم بشريعة اليأس ، ولا يأخذهم

---

(١) الحجر : المنع والتحريم . (٢) أوبل : أسوأ عاقبة .

بشريعة الأمل . ويحرك فيهم الحسد والخسة ، ولا يحرك فيهم الهمة والطموح .

وفى ذلك الجور كل الجور على جميع الطبقات : فيه الجور كل الجور على القادرين المستعدين للصعود . وفيه الجور كل الجور على العاجزين الحاسدين الذين لا يصعدون ولا يحبون لغيرهم أن يصعد وهم قاعدون . ولو لم تشايعهم الدعوة المادية على حسدهم لأنفوا منه وأنكروه ، ولكنهم يجدون من يمثل لهم تلك الرذيلة فى صورة العدل والتجديد ، أو صورة « الناموس » الدائم الذى يسيطر على مستقبل الجماعات والآحاد . فيعلنون ما يخجل ويفخرون بما يشين .

وإنما العدل الحق فى مسألة الطبقات أن الناس متفاوتون بالفطرة فينبغى أن يظلوا متفاوتين ، وينبغى أن يتفاوتوا بالفضل والجدارة ، ولا يتفاوتوا بالمظهر والتقليد ، وأن لهم من الحقوق بمقدار ما عليهم من الواجبات ، وهم فى غير ذلك سواء .

وتلك هى شريعة القرآن الكريم :

« ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات » .

« إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

« إنما المؤمنون إخوة » .

وعلى هذا تصلح الحياة ويستقيم العدل ، ويرتفع من يستحق الرفعة ، ويمضى التفاوت بين الأحياء إلى معناه ، ولا يمضى بغير معنى فى تكوين الجماعات .

المـــرأة

« ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة »

« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم »

« للذكر مثل حظ الأنثيين »

« إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم »

« وإلا تصرف عنى كيدهن أصبُ إليهن[1] وأكن من الجاهلين » .

* * *

ميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق المرء وواجباته .

فليس من العدل أن تسوى بين اثنين مختلفين فى الحقوق والواجبات . ذلك هو الظلم بعينه . بل هو شر من الظلم أيّا كانت العاقبة التى يؤدى إليها ، لأنه هو وضع الشىء فى غير موضعه . وهو الخطل والاختلال .

والتسوية بين الحقوق والواجبات ، هى العدل الذى فرضته الفلسفة القرآنية للمرأة ، وهو هو وضع المرأة فى موضعها الصحيح ، من الطبيعة ومن المجتمع ، ومن الحياة الفردية .

فمن اللجاجة[2] الفارغة أن يقال : إن الرجل والمرأة سواء فى جميع الحقوق ، وجميع الواجبات .

لأن الطبيعة لا تنشئ جنسين مختلفين ، لتكون لهما صفات الجنس الواحد ، ومؤهلاته ، وأعماله ، وغايات حياته .

---

(١) أصب اليهن : أحن وأميل . (٢) اللجاجة : لج في الامر تمادى فيه وأبى الانصراف عنه .

وفى حكم التاريخ الطويل ما يغنى عن الاحتكام إلى التقديرات والفروض فيما تتوخاه الطبيعة من الاختلاف بين الذكر والأنثى فى نوع الإنسان .

فلم يكن جنس النساء سواء لجنس الرجال قط فى تاريخ أمة من الأمم ، التى عاشت فوق هذه الكرة الأرضية ، على اختلاف البيئات والحضارات .

وكل ما يقال فى تعليل ذلك يرجع إلى علة واحدة : وهى تفوق الرجل على المرأة فى القدرة والتأثير على العموم .

فليست جهالة القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل هذه الفوارق العقلية بين الرجال والنساء فى جميع الأمم . لأن الجهل كان حظا مشتركا بين الجنسين ، ولم يكن مفروضاً على النساء وحدهن دون الرجال ، ومن زعم أن الرجل فرض الجهل على المرأة فقبلته وأذعنت له ، فقد قال إنه أقدر من المرأة ، أو إنه أحوج إلى العلم وأحرص عليه منها .

وليس الاستبداد فى القرون الأولى سبباً صالحا لتعليل تلك الفوارق ، لأن استبداد الحكومات كان يصيب الرجل فى الحياة العامة ، قبل أن يصيب المرأة فى حياتها العامة أو حياتها البيتية ، ولم يمنع الاستبداد طائفة من العبيد المسخرين أن ينبغ فيهم العامل الصّناع[1] ، والشاعر اللبق ، والواعظ الحكيم ، والأديب الطريف .

وليس عجز المرأة عن مجاراة الرجل فى الأعمال العامة ناشئاً من قلة المزاولة لتلك الأعمال ، لأنها زاولت أعمال البيت ألوف السنين ، ولا يزال الرجل يبزها فى هذه الأعمال كلما اشتغل بصناعاتها . فهو أقدر منها فى الطهو ، وفى تفصيل الثياب ، وفنون التجميل ، وتركيب الأثاث ، وكل ما يشتركان فيه من أعمال البيوت .

وقد يرجع الأمر إلى الخصائص النفسية ، فيحتفظ الرجل فيها بتفوقه على

---

(١) العامل الصناع : الحاذق الماهر وخاصة في العمل اليدوي .

الرغم من استعداد المرأة بتلك الخصائص من أقدم عصور التاريخ .

فالنواح على الموتى عادة تفرغت لها المرأة ، منذ عرف الناس الحداد على الأموات . ولكن الآداب النسوية لم تخرج لنا يوما قصيدة من قصائد الرثاء تضارع مانظمه الشعراء الرجال ، سواء منهم الأميون والمتعلمون ، وقد كان أكثر الشعراء فى العهود القديمة من الأميين .

بل هنالك خاصة نفسية ، لا تتوقف على العلم ، ولا على الحرية ، ولا نوع العمل أو الوظيفة ، فى المجتمعات أو البيوت .

وهى خاصة الفكاهة ، وخلق الصور الهزلية ، والنكات التى يلجأ إليها الناس ، حين يحال بينهم و بين التعبير الصريح .

وربما كان الاستبداد ، أو الضغط الاجتماعى من دواعى تنشيط هذا « السلاح » النفسى فى قرائح المستعبدين والمغلوبين . لأنه السلاح الذى ينتقم به المغلوب لضعفه ، والمنفذ الذى يفرج به عن ضيقه وخوفه . وقد كان ضغط الرجال على النساء خليقاً أن يغريهن باستخدام هذا السلاح لتعويض القوة المفقودة ، والانتقام للحرية المسلوبة ، ولكن الآداب والنوادر لم تسجل لنا فكاهة واحدة أطلقها النساء على الرجال ، كما فعل الرجال المغلوبون فى الأمم الحاكمة ، أو المحكومة على السواء ، أو كما فعلوا فى تصوير رياء المرأة ، واحتيالها على إخفاء رغباتها ، وتزويق علاقاتها بالرجال .

وهذه الملكة — ملكة الفكاهة — خاصة نفسية لم يقتلعها من طبائع الرجال ظلم ، ولا جهل ، ولا فاقة ، ولا عجز عن العمل فى ميدان الحياة .

فمن اللجاجة أن يتجاهل المتجاهلون هذه الفوارق وهى أثبت من كل ما يثبته العلم والعلماء ، وما كان للعلم أن يوجد شيئاً لم يكن له وجود فى الوقائع أو فى

تفكير المقول ، وإنما هو أبداً فى مقام التسجيل ، أو مقام التفسير

* * *

وقد أقام القرآن الفارق بين الجنسين على الأساسين اللذين يقيمانه ، ويقيمان كل فارق عادل من نوعه : وهما أساس الاستعداد الطبيعى ، وأساس التكاليف الاجتماعية .

« الرجال قوّامون على النساء ، بما فضّل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم »

فحق القوامة مستمد من التفوق الطبيعى فى استعداد الرجل ، ومستمد كذلك من نهوض الرجل بأعباء المجتمع ، وتكاليف الحياة البيتية .

فهو أقدر من المرأة على كفاح الحياة ، ولو كانت مثله فى القدرة العقلية والجسدية ، لأنها تنصرف عن هذا الكفاح قسراً فى فترة الحمل والرضاعة .

وهو الكفيل بتدبير معاشها ، وتوفير الوقت لها فى المنزل لتربية الأبناء ، وتيسير أسباب الراحة والطمأنينة البيتية .

وكلاهما فارق ضرورى ، تقضى به وظائف الجنسين ، ويقضى به توزيع العمل فى البيئة الإنسانية ، كلما تقدم الإنسان ، واتسعت فى نفسه وفى مجتمعه عوامل العطف ، وملكات العقل وخصائص المزاج . ويقضى به اختلاف الحقوق والواجبات : ذلك اختلاف لم يخلق لإلغاء الفوارق بل للاعتراف بها ، وتوجيهها إلى وجهتها المعقولة ، ولا نحسب أن المجتمع الإنسانى ناج من مشكلاته المعقدة ، فى سياسة الأمة ، وسياسة البيت ، وسياسة الحياة الفردية ، حتى يثوب إلى هذا التقسيم الطبيعى الذى لا محيص عنه . فيعمل الرجال عمل الرجال ، ويعمل النساء عمل النساء . وتقام دولة المرأة فى البيت ، ودولة الرجل فى معترك الحياة .

* * *

فالمجتمع الذى يتزاحم فيه النساء والرجال على عمل واحد فى المصانع والأسواق لن يكون مجتمعاً صالحا ، مستقيما على سواء الفطرة ، مستجمعاً لأسباب الرضى والاستقرار بين بناته وبنيه ، لأنه مجتمع يبذّر جهوده تبذير السرف والخطل على غير طائل ، ويختل فيه نظام العمل والسوق ، كما يختل فيه نظام الأسرة والبيت

فالمرأة لم تزود بالعطف والحنان والرفق بالطفولة ، والقدرة على فهمها وإفهامها ، والسهر على رعايتها فى أطوارها الأولى ، لتهجر البيت ، وتلقى بنفسها فى غمار الأسواق والدكاكين .

وسياسة الدولة كلها ليست بأعظم شأناً ، ولا بأخطر عاقبة من سياسة البيت ، لأنهما عدلان متقابلان : عالم العراك والجهاد ، يقابله عالم السكينة والاطمئنان . وتدبير الجيل الحاضر يقابله تدبير الجيل المقبل . وكلاهما فى اللزوم وجلالة الخطر سواء

وإنما الآفة كلها من حب المحاكاة بغير نظر إلى معنى المحاكاة . فإن المرأة يخيل إليها أنها لا ترفع الضعة عن نفسها إلا إذا عملت عمل الرجال ، وطالبت بحقوق الرجال ، وقيل إن النساء والرجال سواء ، فى جميع الأعمال والأحوال .

ولولا مركب النقص لكان للمرأة فخر بمملكة البيت وتنشئة « المستقبل » فيه لا يقل عن فخر الرجل بسياسة « الحاضر » ، وحسن القيام على مشكلات المجتمع التى تحتاج إلى الجهد والكفاح . وهى لو رجعت إلى سليقتها لأحست أن زهوها بالأمومة أغلى لديها ، وألصق بطبعها ، من الزهو بولاية الحكم ورئاسة الديوان . فليس فى العواطف الإنسانية شعور يملأ فراغ قلب المرأة كما يملأه الشعور بالتوفيق فى الزواج والتوفيق فى إنماء البنين الصالحين ، والبنات الصالحات

***

وقد لوحظ هـذا الاعتبار فى تقسيم الميراث بين الذكور والإناث ، فأعطى الذكر مثل حظ الأنثيين ، و بنيت هذه القسمة قبل كل شىء على اعتبار واحد : وهو أن الرجل يتكفل بمعيشة المرأة ، وهى مشغولة بأمر البيت ورعاية الأسرة ، وأنه هو الذى يجمع الثروة ويكدح فى طلب المال ، فمن العدل أن يعطى منه نصيبين ، على قدر سعيه فى تحصيله ، وعلى قدر حاجاته التى تشتمل على حاجة النساء ، ومن يعولهم من الزوجات والأبناء .

***

ووصف القرآن المرأة بالـكيد العظيم .

وهو وصف لا يناقض رجحان الرجل عليها فى العقل والتدبير ، لأن سلاحها فى هذا الـكيد من أسلحة الطبيعة التى تستميل بها الرجل إليها ، وتغرس فى نفسه حب الاستجابة لغوايتها[1] . ولم تزل الحيلة عوضاً عن القـدرة ، ودليلا على نقصها فى ناحية من نواحيها . ومن المشاهدات المحسوسة أن المرأة تصر على طلبتها ، وتلح فى إصرارها لأنها تعجز عن صرف الفكرة من رأسها ، إذا خطرت لها ، وهجست في[2] ضميرها . فهى تطرد الفكرة من هنا فتعاودها من هناك ، وهى تعالج الخلاص منها فلا تفلح فى علاجها ، ولا تزال فريسة لهواجسها ، فى يقظتها ومنامها حتى تستريح منها بالإنجاز والتنفيذ . فهى تثابر على الطلب لأنها عاجزة عن الخلاص من الحاجة والتغلب على معاوداته ومراجعاته . وهى تستمد القوة من هذا الضعف الذى يتعقبها فلا يرحمها ولا يريحها . فتبدو كالمطاردة وهى طريدة ، وتتراءى كالغالبـة وهى مغلوبة . فتجمع بين الضعف العظيم ، والـكيد العظيم . وتعتمد على غواية الطبيعـة فى نجاح كيدها حين يخذلها الضعف ويسلمها للنزوة الملحة ، والوسواس المقيم .

---

(١) لغوايتها : ضلالها وجهلها ٠ (٢) هجست : هجس الشيء في صدري خطر ودار في خلدي ٠

على أن هذه التفرقة بين الجنسين لا تتعدى تكاليف المعيشة ، وعلاقات المجتمع إلى تكاليف العقيدة وفضائل الأخلاق ومطالب الروح . لأن المرأة تخاطَب فى القرآن الكريم كما يخاطب الرجل فى هذه الأمور ، وتندَب لكل ما يندب له من الفرائض والأخلاق التى تجمل بذوى الخير والصلاح . ومن أمثلة ذلك هذه الآية الكريمة من سورة الأحزاب .

« إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما » .

ولهذا كانت المرأة تشهد الصلاة الجامعة فى المساجد ، وتؤدى فريضة الحج سافرة غير مقنعة ، وتبايع النبى عليه السلام كما بايعه الرجال .

أما الحجاب الذى كثر فيه اللغط[1] كما كثر فيه الغلط ، فالقرآن لم يتعرض له إلا بمقدار ما يحق لكل مجتمع سليم أن يتعرض لحياطة الأخلاق والأعراض . لأن شهوات الجنس أخطر من كثير من الأضرار التى تحتاط لها الجماعات البشرية بالحد من الحرية فى بعض الأحوال . وقد سمحت القوانين بالحد من الحرية فى سبيل تأمين الأموال ، وحراسة الطرق ، والمواصلات ، ووقاية السابلة[2] من أخطار المركبات والسيارات ، فمن السخف أن يقال : إن الفرد يحظر عليه الانطلاق على هواه فى شئون كهذه ويباح له أن ينطلق فى أهواء الشهوة الجنسية بغير ضابط من قبيل الحيطة والرقابة التى لا تعوقه عن مباح .

وإذا رجعنا إلى نصوص القرآن لم نر فيها ما يحرم على المرأة شيئاً لا يجب على القانون أن يحرمه فى أحدث المجتمعات .

---

(١) اللغط : الصوت والجلبة . (٢) السابلة : الناس السائرون على الطريق لقضاء حاجاتهم .

فلا يجوز للمرأة أن تتبرج تبرج الجاهلية الأولى ، وفصلت آية الحجاب ذلك في سورة النور فجاء فيها : « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن[1] على جيوبهن[2] ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة[3] من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم مايخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » .

وفحوى ذلك أن المرأة لا يجوز لها أن تخرج بزينة جسدها لتتصدى للغواية بين الغرباء ، وهي في حل بعد ذلك أن تلقى من تشاء ممن تجمعها بهم مجالس الأسرة من الرجال أو النساء .

وما من عقل سليم يرى أن الشرائع تتخطى حدودها حين تعرض لمنع التبذل والغواية على هذا النحو الصريح ، وما من عقل سليم يبدو له أن حراسة الأعراض والأخلاق بمثل هذه الحيطة فضول من الشرائع والقوانين ، أو تصرف لا نظير له في المجتمعات البشرية التي تتكفل بحراسة الأموال والأرواح .

فلا فائدة للرجل ولا للمرأة ولا للأمة في جملتها من هذا الرياء الذي يجزم باستحالة الأخطاء الشهوانية حين تستثار بغواية الزينة المكشوفة ، وهو في الوقت نفسه لا ينزه النفس البشرية من سرقة الدراهم والسلع إذا عرضت بغير حيطة لكل من يمد إليها يديه . ومن حاول التفرقة بين الأمرين بالتفرقة بين الطمع في الجماد ، والطمع في مخلوق إنساني يؤكد ضرورة الحيطة هنا من حيث يريد أن يبطلها أو يضعفها . لأن الخطر الذي تلتقي فيه الرغبة من الجانبين أولى بالحيطة من خطر مقصور على رغبة السارق دون الجماد المسروق .

---

(١) بخمرهن : جمع خمار بالكسر : ما تغطي به المرأة رأسها .
(٢) جيوبهن : الجيب : الموضع المقور من القميص . (٣) أولي الاربة : أصحاب الحاجة الى النساء .

ولعل الغربيين قد لمسوا من أضرار الإباحة المطلقة فى مقابلات الجنسين ما يحور[1] بهم إلى الصواب فى مسألة « الحجاب » فيفهمون الحكمة فى الاعتدال بين الإباحة المطلقة ، والقسر الشديد فى هذه المسألة التي لا يغنى فيها الرياء عن الحقيقة . ويدركون أن أخطار الشهوات الجنسية شيء يحسب له حساب فى الشرائع والآداب ، لأنه حساب الأعراض والأنساب .

وخير ما يطلب من الشريعة عدل وصحة تقدير . ونحن لا نلتزم العدل ولا صحة التقدير حين نتجاوز بالكائن الحى طبيعته فى حقوقه وواجباته ، أو حين نطلب من الطبيعة مالا يستطاع .

---

(١) يحور : حار الى الشيء وعن الشيء يحور : رجع ٠

الزّوَاج

من الأوهام الشائعة بحكم العادة أن الدين الإسلامى هو الدين الوحيد الذى أباح تعدد الزوجات بين الأديان الكتابية .

وهذا وهم قد سرى إلى الأخلاد بحكم العادة كما أسلفنا . لأن الواقع الذى تدل عليه كتب الإسرائيليين والمسيحيين أن تعدد الزوجات لم يحرم فى كتاب من كتب الأديان الثلاثة ، وكان عملا مشروعا عند أنبياء بنى إسرائيل وملوكهم فتزوجوا بأكثر من واحدة وجمعوا بين عشرات الزوجات والجوارى فى حرم واحد ، وروى « وستر مارك » Westermarck العالم الحجة فى شئون الزواج على اختلاف النظم الإنسانية ، أن الكنيسة والدولة معا كانتا تقران تعدد الزوجات إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان يقع غير نادر فى الحالات التى لا تعنى بها الكنيسة عنايتها بزواج الأسر الكبيرة .

وكل ما حدث فى القرن الأول للمسيحية ، أن الآباء كانوا يستحسنون من رجل الدين أن يقنع بزوجة واحدة . وخير من ذلك أن يترهب ولا يتزوج بتة . فكانت الفكرة التى دعت إلى استحسان الزواج الموحد ، هى فكرة الاكتفاء بأقل الشرور . فإن لم تتيسر الرهبانية فامرأة واحدة أهون شراً من امرأتين . وكانت المرأة على الإطلاق شراً محضاً ، وحبالة من حبالات الشيطان ، بل أخطر هذه الحبالات ، واستكثر أناسٌ من آباء الكنيسة وفقهائها أن تكون لها روح علوية ، فبحثوا فى ذلك وأوشكوا أن يلحقوها بزمرة الحيوان الذى لا حياة له بعد فناء جسده .

فكان تعدد الزوجات مباحا فى الأديان الكتابية جميعاً . ولم يحرّم — حين حُرّم — إكباراً للمرأة وتنزيهاً لها عن قبول المشاركة فى زوجها . بل كانت الفكرة الأولى فى تحريمه أن المرأة شر يكتفى منه بأقل ما يستطاع .

***

ومن المحقق أن الشريعة الصالحة للزواج هى الشريعة التى تراعى فيها حقيقة الزواج فى جميع حالاته الواقعة أو التى تحتمل الوقوع .

فليس الزواج علاقة جسدية بين حيوانين .

وليس الزواج علاقة روحية بين ملكين .

ولكنه علاقة إنسانية فى المجتمع بين الذكور والإناث من البشر الذين يزاولون المعاش ويتمرسون بضرورة دنياهم صباح مساء .

ولم يستطع خيال الشعراء فى أبعد سبحاته أن يجعل من الزواج علاقة شعرية — رمانتيكية — تدوم بين الزوجين مدى الحياة على سنة الوفاء والقداسة التى نتخيلها للملائكة والأرواح العلوية . فهذه حالات يتمناها الناس ، ويحلمون بها ، ويصورونها لأنفسهم فى عالم الخيال . ولكن الشرائع لا توضع للأمانى والأحلام بل للوقائع والمحسوسات وتلاحظ فيها أكثر الوقائع والمحسوسات لا أقلها وأندرها بين النزر القليل الذى لا يقاس عليه .

واتفاق الزوجين على الوفاء والعشرة الدائمة كمال روحانى مفضل على العلاقة بين رجل واحد وعدة زوجات . ولكن الكمال الروحانى لا يفرض بقوة القانون ... وليس الفضل فيه أن يكتفى الرجل بزوجة واحدة لأنه لا يستطيع التزوج من اثنتين أو ثلاث ، وإنما الفضل فيه أنه يستطيع ولا يفعل . وأنه يمتنع عنه لأن سعادته الروحية فى الامتناع عنه باختياره . فإذا حدثت وحدة الزوجة كرهاً فلا فرق

فى هذه الحالة بين الوحدة والتعدد . وقد يتصل الرجل بأكثر من امرأة واحدة وهو مقصور على زوجة واحدة . فيضيف نقض الشريعة إلى نقض الآداب الروحية ولا يستفيد هو ولا الزوجة ولا المجتمع من هذا الرياء .

والطرف الثانى لهذه المبالغة فى تنزيه الزواج هو طرف العلاقة الحيوانية التى لا يرتبط فيها الزوجان بأكثر من العلاقة بين ذكر الحيوان وأنثاه ، بل يكون فيها الزواج أحياناً أهون شأناً من علاقة الذكور والإناث عند بعض الأحياء . لأن بعض الأحياء تكون عندهم المودة بين الذكر والأنثى ؛ وتبلغ حد التلازم فى أكثر من موسم واحد من مواسم التناسل . فهى أفضل من العلاقة التى تنفصم فى كل ساعة إذا خطر لأحد الزوجين أن يفصمها منقاداً لهواه . وهذه هى شريعة الزواج فى رأى الشيوعيين أو الماركسيين ... وهم الذين يتناقضون فى هذه الشريعة بين إطلاق الحرية لأهواء الفرد العارضة على الرغم من المصلحة النوعية ، و بين تغليب مصلحة الجماعة على جميع أهواء الآحاد . وهو أساس الشيوعية وأساس المذاهب الاشتراكية جمعاء .

فمن إنكار الواقع والمصلحة أن نجعل الزواج علاقة بين ملكين .

ومن إنكار الواقع والمصلحة أن نجعله علاقة بين حيوانين .

و إقامة الشرائع على إنكار الواقع من طرفيه نقض للشريعة من الأساس ، و إنما تقوم الشريعة على أساسها حين تبنى على الواقع وتصلح للتطبيق فى أوسع نطاق . فتعترف بتفضيل الزواج الموحد ولا تقضى بتحريم الزواج المعدد ، لأن تحريم مادون الكمال يوقعنا فى مغالطة لاشك فيها ، وهى أن الناس جميعاً كاملون أو يستطيعون العيش على سنة الكمال .

وهكذا صنعت شريعة الإسلام . اعترفت بأن الزوجة الواحدة أدنى إلى العدل والإحسان ، وأباحت تعدد الزوجات لأنه حالة لابد من حسبانها فى الشرائع

الاجتماعية ، ولا يستطيع أحد أن ينكر وقوعها بموافقة القانون أو بالاحتيال على القانون والخروج عليه .

أباحت شريعة الإسلام تعدد الزوجات ، ولم تفرضه كما يبدر إلى أخلاد المتكلمين فى هذا الموضوع من الغربيين .

فقد يخيل إليك وأنت تسمع بعض الغربيين يتكلم فى موضوع الزواج الإسلامى أن الإسلام قد أوجب تعدد الزوجات على كل مسلم ، واستنكر منه أن يقنع بزوجة واحدة مدى الحياة .

وذلك وهم شائع كالوهم الذى شاع فى تحريم الأديان الكتابية الأخرى لتعدد الزوجات .

فلا الأديان الكتابية حرمت تعدد الزوجات ، ولا الإسلام حرم توحيد الزوجة وأوجب على المسلم أن يتزوج أكثر من واحدة . وإنما أباح تعدد الزوجات مع ضمان العدل بين النساء ، واستبعد العدل على طبيعة الإنسان فقال القرآن الكريم : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » .

***

فالأقوال متفقة على أن انعقاد الزواج من ذكر وأنثى هو الزواج المثالى المفضل على غيره .

ولكنه « زواج مثالى » وليس بزواج يتكرر بين كل ذكر وأنثى من نوع الإنسان . لأننا لا نستطيع أن نجعل من كل رجل زوجاً مثاليا ومن كل امرأة زوجة مثالية . ومعنى أنه « زواج مثالى » أنه عمل من أعمال الفضائل الاختيارية وليس بعمل من أعمال الشرائع المفروضة على جميع الرجال وجميع النساء . ولا حاجة بالشرائع إلى أن تفرضه على من يصلح له ويتقبله ويفضله على غيره ، لأنه يؤثره

على كل علاقة متعددة ولو أباحتها الشرائع أو حسنتها لمن يطلبونها ، ولا فرق فى ذلك بين الرجل والمرأة متى اتفقت بينهما أواصر المودة وتبادل العطف والرعاية

وإذا كان « الزواج الحيوانى » هو المثل الأدنى للزواج بين أبناء النوع الإنسانى فمن حق الشرائع أن تمنعه ولا تقبله على وجه التعليل ولا على وجه الاستثناء .

ونعنى بالزواج الحيوانى ذلك الزواج الذى يقوم على هوى الجسدين ولا تبقى فيه بقية للألفة ودوام العلاقة بين الزوجين ، متى نفر بالزوج هواه أو نفر بالزوجة هواها .

فلا نقسر الناس على أدب الملائكة ، ولا نقبل منهم خسة الحيوانية . وقوام الأمر بين الحالتين هو ماقضت به شريعة القرآن : تفضيل الزواج الموحد وعصمة الزواج من أهواء الساعة وعوارض النفور والسآمة : « وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »

ولم يجاوز القرآن بتعدد الزوجات أن وضعه فى نصابه فاعترف بإمكان وقوعه أو ضرورة وقوعه فى بعض الأحوال . وهى حالة معترف بها ولا شك فى الحياة الإنسانية حيث كانت من أقدم الأزمان إلى هذا الزمان . ولكنه اعتراف التواطؤ والإغضاء الذى يحدث فى غفلة الشريعة ويصبح فى العرف المصطلح عليه شريعة مفعولة تهرب من وضح النهار ولا يعوزها إلا التقرير والتصريح . فكم من زوجة بين من يحرمون تعدد الزوجات تعلم أن « فلانة » بعينها خليلة لزوجها وتدعوها إلى بيتها وتزورها وتتجاهل الحقيقة التى لا تجهلها ولا يجهلها أحد من بيئتها . ولكنها تقبل هذا التواطؤ لأنها تقابله بمثله وتذهب فى المجتمع باسم زوجة « فلان » وخليلة « فلان » ! ويحدث من جراء ذلك ما يحدث من التناقض الوبيل بين شريعة

الواقع وشريعة الدين أو شريعة الدولة : مغالطات ومخادعات أهون منها كل إحساس يتولد من تعدد الزوجات . لأنه يضيف إلى الغيرة والنكد أكاذيب الأخلاق ومحاولات التهرب والاحتيال فى مسائل الذرية ومسائل الأسر والقرابات

وما هو الإحساس الذى يتولد من تعدد الزوجات ؟

هو على التحقيق إحساس لا ترضاه النساء . ولكن أين هو المجتمع الذى يتكفل لكل إنسان بالرضى كله ويعفيه من كل مايسوءه ويخالف هواه ؟

فالمرأة تلاقى فى حياتها كثيراً من المحزنات والمغضبات التى لاحيلة فيها للمجتمع ولا للشريعة . وقد يهون احتمال الضرة لديها إذا قيس بما تحتمله فى كثير من مآزق الحياة . وقد تفضل المشاركة فى زوج من الأزواج على الحرمان منه فى بعض الأحايين . ويصدق هذا على المرأة التى ملكت كل حريتها فى أمم الحضارة الحديثة كما يصدق على المرأة الجاهلة فى الأمم التى أنكرت على النساء أكثر الحقوق ولا نظن أن امرأة بلغت من الحرية فى اختيار الأزواج والعشراء ما بلغته المرأة الإمريكية فى القرن العشرين ، ولا سيما الفتيات اللاتى ملكن كل أسباب الطلاقة من سيطرة الآباء والأولياء . ومن هؤلاء من سئلن رأيهن فى تعدد الزوجات فقالت إحداهن فى مجلة الحوار Debate « إننى وإن كنت أعتقد أن تعدد الزوجات يوافق الرجال أكثر مما يوافق النساء أحسبه شيئا لا يخلو من الطرافة والغرابة . ولست من الطفولة بحيث يخفى علىّ أن كواكب الصور المتحركة يعشقهم كثير من النساء ويعلمن —وهن يعشقنهم— أنهن لايسيطرن على قلوبهم ومشيئتهم . ومهما يكن رأيك مثلا فى «إيرول فلن» فإنك لن تجهل الواقع الذى لا شك فيه من أمره وهو أن كثيراً من النساء يقبلن الشركة فيه . نعم ليس كل الرجال فى وسامة إيرول فلن ، أو فكتور ماتيور ، أو فان جونسون ، أو كلارك جابل . ولكن الرجال الذين لهم نصيب من الوسامة والقسامة كثيرون فى كل مكان . فلماذا لا تشترك فى قربهم

عدة نساء ؟ إنهن ينفردن فى الحجرات متى كبر الأطفـال ، وتتقدم السنون فتبرد حرارة الشباب ، وتهدأ مرارة الغيرة ، ولا يبعد أن يجد هؤلاء الشريكات مواطن [illegible] والمقارنة فى التحدث عن ذلك الرجل الذى ارتبطن به جميعاً برابطة الزواج… ولقد عشت معظم أيامى فى ضاحية مدينة كبيرة فلا أحسب صديقاتى إلا مستغربات عاتبات لو أصبح من حظى غداً أن أكون واحدة من هؤلاء الزوجات المشتركات ولكن هب الرجل كان مليح الشمائل قادراً على إيوائنا جميعاً ألا يخطر لك أن اللاغطات بحديث زواجى يلغطن إذن من الغيرة لا من الإنكار … « راجع العدد ٦٦٥ من مجلة الرسالة سنة ١٩٤٦ »

ومهما يكن من إحساس المرأة لمشاركة الضرائر فى زوجها فهو من أحاسيس الحياة الطبيعية التى تحدث فى الزواج وفى غير الزواج وليس هو بأقسى من مهانة العمل ، أو مهانة الحاجة ، أو مهانة الدمامة ، أو مهانة الغيرة اليائسة ، أو مهانة الابتذال . وليس فى وسع الشرائع أن تزعم أنها تعفى النساء أو الرجال من أمثال هذه العوارض والمنغصات

ولتصنع الشرائع ما تصنع من ضروب التحريم والتحليل ، فلا مناص للمرأة ولا للرجل على السواء من مواجهة الحياة بمسراتها ومنغصاتها ، ومن قبول مالا يقبل ، والرضى ، بما لا يرضى فى حالة القدرة والاختيار .

وهل يخطر على بال أحد أن عشرة مرؤسين يتنافسون على إرضاء رئيس واحد حالة أيسر أو أندر من حالة امرأتين تتنافسان على مرضاة زوج ؟ وهل لا يحدث فى الحياة أن خمسة أبناء يتنافسون على حنان أب وأم فى أسرة واحدة ؟ وهل يندر فى الدنيا تنافس الساسة على كسب الجماهير أو تنافس العلماء والمصلحين على كسب الأنصار والمريدين ؟

أما المسوغات لتعدد الزوجات فكثيرة ترجع تارة إلى خصائص الطبيعة وتارة إلى ضرورات المعيشة الاجتماعية

فالرجل يؤدى وظيفة النسل طوال أيام السنة ولا تؤديها المرأة وهى حامل زهاء تسعة شهور

والرجل يلد بعد الستين وقد يلد بعد السبعين ، وقلما تلد المرأة بعد الخامسة والأربعين أو الخمسين

ويستقل الرجل بمعاشه ولا تستقل المرأة به ، ولا سيما فى أثناء الحمل والرضاع وتربية الأطفال .

وقد تقرر من إحصاءات الأمم أن عدد النساء يربى على عدد الرجال فى أوقات السلم فضلا عن أوقات الحروب .

وأول ما تستلزمه هذه الخصائص الطبيعية أن يدخل تعدد الزوجات فى حساب الشرائع وحساب المجتمعات البشرية .

وقد تقضى ضرورات المعيشة أو ضرورات الأسرة بحسبان الحساب لهذا التعدد فى بعض الأحوال . فربما عقمت المرأة أو أصيبت بمرض عضال أو ذهبت عنها جميع المغريات الحسية والنفسية ، فيضيرها الطلاق فى هذه الحالة أضعاف ما تضيرها المشاركة فى زوجها . ولا تجنى هذه العلاقة العقيمة على الزوج فى نسله ولا على النوع الإنسانى فى بنيه .

ولا خطر من التمادي فى الإباحة . لأن التناسب الطبيعى بين عدد الذكور والإناث يأبى أن تعم الرخصة فيصبح لكل رجل زوجتان ، أو يعدد الزوجات كل من أراد ، مع اشتراط القدرة على تكاليف الأسر والأبناء .

* * *

ومتى استوفت الشريعة أمانتها من حياطة الأسرة ، وضمان النفقة عليها ،

بقيت أمانة العرف الاجتماعى يتولاها على حسب الآداب والمصالح والضرورات التى تغلب على المجتمعات بين أمة وأمة و بين جيل وجيل . وفى هذا العرف الاجتماعى الكفاية للإشراف على تنظيم الزواج من ناحيته بعد أن قالت الشريعة كلمتها واضطلعت بأمانتها التى تطلب منها .

فمن أمثلة التنظيم الذى يتولاه العرف الاجتماعى فى مسألة تعدد الزوجات أنه يحد من رغبات الطبقة الغنية فى هذه المسألة كما يحد من رغبات الطبقة الفقيرة فيها ، على اختلاف أنواع الحدود .

فالطبقة الغنية أقدر على الإنفاق وأقدر من ثم على تعدد الزوجات . ولكن الرجل الغنى يأبى لبنته أن تعيش معضرة أو ضرائر متعددات ، والمرأة الغنية تطلب لنفسها ولأبنائها نفقات ترتفع مع ارتفاع درجة الغنى ، حتى يشعر الأغنياء أنفسهم بثقلتها إذا تعددت بين زوجات كثيرات . فلا ينطلق الزوج الغنى فى رغباته على حسب غناه ، بل يقيم له العرف حدوداً وموانع من عنده تكف من رغباته لتثوب به إلى الاعتدال . ولهذا نرى فى الواقع أن الطبقات الغنية تكتفى بزوجة واحدة فى معظم الأحيان ، وربما كان للاختيار نصيب من ذلك كنصيب الاضطرار . لأن الأغنياء يستوفون حظوظهم من العلم والثقافة فيدركون بلطف الذوق مزايا العطف المتبادل بين زوجين متكافئين فى الكرامة والشعور .

والطبقة الفقيرة لا ترفض المرأة فيها ما ترفضه المرأة الغنية من معيشة الضرائر ، ولكن العجز عن الإنفاق يمنعها أن تنطلق مع الرغبة كما تشاء ، فلا تستبيح تعديد الزوجات بغير حدود .

وهكذا تقوم الشريعة فى تعدد الزوجات بما عليها ويقوم العرف الاجتماعى بما عليه ، ويقع الإلزام حيث ينبغى أن يقع مع الرغبة والاختيار .

***

على أن تعريف الزواج نفسه أهم من تنظيم الانفراد أو التعدد فى الزوجات !

فما هو تعريف الزواج قبل أن يعرّفه القرآن الكريم ؟

هل هو صفقة تجارية بين شريكين فى المعيشة ؟

هل هو وسيلة من وسائل الضرورة لإسكات صيحات الجسد والاستراحة من غوايته الشيطانية ؟

هل هو تسويغ الشهوة بمسوغ الشريعة ؟

هل هو علاقة عدمها خير من وجودها ، إذا تأتى للرجل أو للمرأة أن يستغنيا عنها ؟

كان هذا وأشباهه أعلى ما تصورته المجتمعات والعقائد من صور الزواج قبل الإيحاء بالقرآن الكريم .

ولكن الزواج فى القرآن الكريم هو « الزواج الإنسانى » فى وضعه الصحيح من وجهة المجتمع ومن وجهة الأفراد .

فهو واجب اجتماعى من وجهة المجتمع ، وسكن نفسانى من وجهة الفرد ، وسبيل مودة ورحمة بين الرجال والنساء .

فكان خطاب القرآن فى تدبير الزواج موجها إلى المجتمع كله لأنها مسألة تناط به ويصلح أو يفسد من ناحيتها . « وأنكحوا الأيامى[1] منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم . إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم . وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله . . . . » .

وقد سماه القرآن ميثاقاً كما سماه نكاحاً . والنكاح على خلاف ما يفهم بعض العامة هو الاتفاق والمخالطة على إطلاقها . يقال نكح المطر الأرض أى خالطها ، ونكح الدواء المريض أى سرى فى أوصاله . فهو ميثاق اختلاط بين الأزواج والزوجات .

---

(١) الأيامى : جمع أيم وهي من لا زوج لها بكرا أو ثيبا ، والثيب : المرأة التي فارقت زوجها بموت أو طلاق .

وفضيلة هذه العلاقة بين الرجال والنساء أنها علاقة « سكن » تستريح فيها النفوس إلى النفوس وتتصل بها المودة والرحمة : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة . إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » « ... هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » .

ومن ثم يراد الزواج — فضلا عن بقاء النوع — لتهذيب النفس الإنسانية واستزادة ثروتها من الرحم والرحمة ، ومن العطف والمودة ، ومن مساجلة الشعور بين الجنسين بما ركب فيهما من تنوع الإحساس وتنوع العاطفة وتنوع القدرة على الحب والإيناس .

ولهذا كان اختيار الزوجات مقصورا على النساء اللاتى يوجدن المودة من طريق العشرة الزوجية دون غيرها . فلا زواج بين رجل وامرأة تتصل المودة بينه و بينها من طريق القرابة ومحارم الأسرة . وكل النساء المحرمات فى الزواج من هذا القبيل : « حرمت عليكم أمهاتكم و بناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم و بنات الأخ و بنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن . فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح[1] عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيما » .

فالغرض من شمول هؤلاء النساء جميعاً بالتحريم ظاهر . وهو زيادة ثروة الإنسان من العطف والمودة . وتعويده أن ينظر إلى كثير من النساء نظرة مودة لا تشوبهاشهوة جنسية ، أوتعويده أن يعرف الواناً من الشعورغيرشعور الذكور والإناث فى عالم الحيوان . وكل هؤلاء القريبات أو أشباه القريبات قد جعلت المودة بينهن و بين أقربائهن من الرجال ، فلا موجب لخلطها بالمودة التى تنشأ من العلاقة الجنسية ، ولا لتعريضها للجفاء الذى يعرض أحياناً بين الأزواج والزوجات .

---

(١) جناح : بضم الجيم : الاثم والميل .

ومما يؤكد هذا المعنى أن التحريم هنا لا يجرى على سنة التحريم فى شريعة القبائل التى تدين أبناءها باختيار الزوجات من الأباعد دون الأقربين ، وتسمى شريعتها فى علم الاجتماع بالأوكسوجامى Exogamy .

لأن العلاقة هنا تقوم على علاقة الألفة والمودة لا على علاقة الدم ووشائج النسب الأصيل . فلا قرابة بين الرضعاء ولا بين الربائب ، ولا تحريم للجمع بين الأخت وأختها فى شريعة القبائل التى تختار الزوجات من الأباعد دون الأقربين . لأن الزوجة وأختها سواء فى القرب والبعد ، سواء كانتا من القبيلة نفسها أو من قبيلة غريبة عنها . وإنما هى قرابة أدبية يحترمها الذوق المهذب ولا يقع احترامها من وشائج الدم وأواصر الأنساب

كذلك لم تكن هذه المحرمات جميعاً مرعية فى الشريعة الإسرائيلية . لأنها لا تنص على التحريمات التى ترجع إلى العلاقات الأدبية أو علاقات الألفة والمودة . بل روت التوراة أن إبرهيم عليه السلام تزوج من سارة أخته لأبيه وأوشكت تامار أن تتزوج أخاها عمنون . وجاء منع الزواج بين الأخوين بعد ذلك على سبيل الكراهية والاستهجان ، ثم على سبيل الإلزام . ولم تتعرض له الشريعة .

وقد تقررت تحريمات الدم من قديم الأزمنة وعرفتها شرائع القبيلة كما عرفتها شريعة الدولة وشريعة العقيدة ، ولكن شمول المنع لقرابة الألفة « الأدبية » هو الذى وسع آفاق العطف بين الجنسين ، وخرج بها من حصرها القديم فى شهوة الجسد أو تجديد النوع بالذرية .

فعلى خلاف الأقاويل المدعاة على سنن الزواج فى القرآن الكريم لم تكن العلاقة بين الجنسين — حسب هذه السنن — محصورة فى علاقة الجسد أو علاقة النوع ، بل كان فيها متسع لألوان من العواطف الإنسانية لم تعرفها شرائع كثيرة بين الأقدمين والمحدثين ، وكانت خليقة أن تعلم بنى الإنسان آدابا من العطف بين

الرجل والمرأة تنشأ بينهما من غير صلات النسب ، وغير صلات النوع ووظائف تجديده ، فلا تدخل فى أواصر القرابة ولا فى أواصر الزواج .

* * *

وهكذا كانت شريعة القرآن مطابقة لحقيقة الزواج فى معانيه الإنسانية ومعانيه النوعية والاجتماعية .

فاستحسنت الاكتفاء بالزوجة الواحدة ، ولكنها جعلته فضيلة يختارها الزوجان ولم تفرضها عليهما بغير فضل يرجع إلى الزوج أو الزوجة .

وأباحت تعدد الزوجات مع اشتراط العدل لمن استطاعه . وحسبت للدواعى النوعية والاجتماعية التى تبيح تعدد الزوجات فى بعض الأحوال كل ما ينبغى أن تحسبه شريعة تسرى بين أبناء البشر ، فى دنياهم هذه التى تطلب المثل الأعلى ولا تصل إليه فى كل حين .

* * *

أما معاملة الزوجات فهى فى الشريعة القرآنية موافقة لهذا التقدير الصحيح لطبيعة الزواج .

فليس الزوج سيداً للزوجة . ولكنه وليها وله حقوق الولى وعليه واجباته ، ومنها حمايتها والإنفاق عليها

وللمرأة فيما عدا الولاية مثل الذى عليها : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ... »

ومعاشهن مثل معاش الرجل : يسكنّ حيث سكن ، ويرزقن من حيث رزق : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ... « ... وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ... »

وفى حالة الغضب يجوز للرجل أن يقوّم خطأ امرأته بالوعظ والنصيحة ،

أو بالإعراض والهجر فى المضاجع ، أو بالضرب ، أو بالتحكيم بين أهله وأهلها إذا استعصى الوفاق بينهما : « ... واللاتى تخافون نشوزهن[1] فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيراً وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيراً »

وليس معنى إباحة الضرب إيجابه فى كل حالة ومع كل امرأة ، فقد كان النبى عليه السلام — وهو أول المؤتمرين بأوامر القرآن — يكره الضرب ويعيبه ويقول فى حديثه المأثور : « أما يستحى أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد ؟ يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره ؟ » . فلم يضرب زوجة قط ، بل لم يضرب أمة من الصغار ولا من الكبار ، وأغضبته جارية صغيرة مرة فكان غاية ما أدبها به أن هز فى وجهها سواكا وقال لها « لولا أخاف الله لأوجعتك بهذا السواك »

وإنما يباح الضرب لأن بعض النساء يتأدبن به ولا يتأدبن بغيره . ومن اعترض على إجازته من المتحذلقين بين أبناء العصر الحديث فإنما يجرى اعتراضه مجرى التهويش[2] فى المناورات السياسية ، ولا يجرى مجرى المناقشة فى مسائل الحياة وأخلاق الناس . لأن الاعتراض على إباحة الضرب بين العقوبات لا يصح إلا على اعتبار واحد : وهو أن الله لم يخلق نساء قط يؤدبن بالضرب ولا يجدى معهن فى بعض الحالات غيره . ومن قال ذلك فهو ينسى أن الضرب عقوبة معترف بها فى الجيوش والمدارس ، وبين الجنود والتلاميذ ، وهم أحق أن ترعى معهم دواعى الكرامة والنخوة إذا جاء الاعتراض من جانب الكرامة والنخوة . وأن رؤساءهم ليملكون من العقوبات المادية والأدبية ، ومن وسائل الحرمان والمكافأة ، ما ليس يملكه الأزواج فى نطاق البيوت المحدودة .

وقد يهزأ النساء أنفسهن بهذه الحذلقة التى تخلط بين مظاهر السهرات فى

---

(١) نشوزهن : نشزت المرأة على زوجها أبغضته واستعصت عليه .

(٢) التهويش : هوش بين القوم : ألقى الفساد .

الأندية و بين وقائع العيش ومشكلات البيوت فى ناحيـة من نواحى الضنك والضرورة . فإن النساء ليعلمن أن عقو بة الضرب عند المرأة العصية الناشزة ليست من الهول والغرابة بهذه الصورة المزعومة فى بيئات الأندية والسهرات . فر بما كان من أنيقات الأندية والسهرات أنفسهن من يعرفن عن هذه الحقيقة ما يجهله المتحذلقون والمتزوقون[1] فى مجامع اللهو والبطالة بزواق[2] الفروسية و « اللطافة » المستعارة . . . فيعلمن و يعلم الكثيرون — كما قلنا فى كتابنا عبقر ية محمد — « أن هؤلاء النساء — الناشزات — لا يكرهنه ولا يسترذلنه . وليس من الضرورى أن يكن من أولئك العصبيات المر يضات اللاتى يشتهين الضرب كما يشتهى بعض المرضى ألوان العذاب » .

* * *

وقد بينا فى ذلك الكتاب أيضا حقيقة الغرض من عقو بة الهجر فى المضاجع لأنها تبدو للكثير ين كأنها عقو بة جسدية ، غاية ما يؤلم المرأة منها أنها تحرمها لذة الجسد بضعة أيام أو بضعة أسابيع . . . إلا أنها فى الحقيقة لا تؤلمها لهذا السبب . ولو كان هذا سبب إيلامها لكانت عقو بة للرجل كما كانت عقو بة للمرأة . ولكنها فى الواقع عقو بة نفسية فى الصميم . لأن أبلغ العقو بات كما قلنا فى عبقر ية محمد « هى العقو بة التى تمس الإنسان فى غروره وتشككه فى صميم كيانه : فى المز ية التى يعتز بها ويحسبها مناط وجوده وتكو ينه . والمرأة تعلم أنها ضعيفة إلى جانب الرجل ، ولكنها لا تأسى لذلك ما علمت أنها فاتنة له وأنها غالبته بفتنتها وقادرة على تعو يض ضعفها بما تبعثه فيه من شوق إليها ورغبة فيها . فليكن له ما شاء من قوة فلها هى ما تشاء من سحر وفتنة ، وعزاؤها الأكبر عن ضعفها أن فتنتها لاتقاوم وحسبها أنها لا تقاوم بديلا من القوة والضلاعة[3] فى الأجساد والعقول . فإذا قار بت الرجل مضاجعة له وهى فى أشد حالاتها إغراء بالفتنة ثم لم يبالها ولم يؤخذ

(١) المتزوقون : المتزينون . (٢) زواق : زينة . (٣) الضلاعة : شدة الاضلاع وعظم الخلق والقوة .

بسحرها فما الذى يقع فى وقرها[1] وهى تهجس بما تهجس به فى صدرها ؟ أفوات سرور ؟ أحنين إلى السؤال والمعاتبة ؟ كلا بل يقع فى وقرها أن تشك فى صميم أنوثتها وأن ترى الرجل فى أقدر حالاته جديراً بهيبتها و إذعانها وأن تشعر بالضعف ثم لا تتعزى بالفتنة ولا بغلبة الرغبـة : فهو مالكُ أمره إلى جانبها وهى إلى جانبه لا تملك شيئاً إلا أن تثوب إلى التسليم ، وتفر من هوان سحرها فى نظرها قبـل فرارها من هوان سـحرها فى نظر مضاجعها ... فهذا تأديب نفس وليس بتأديب جسد . بل هذا هو الصراع الذى تتجرد فيه الأنثى من كل سـلاح لأنها جربت أمضى سلاح فى يديها فارتدت بعده إلى الهزيمة التى لا تكابر نفسها فيها . فإنما تكابر ضعفها حين تلوذ بفتنتها . فإذا لاذت بها فخذلتها فلن يبقى لها ما تلوذ به بعد ذلك . وهنا حكمة العقوبة البالغة التى لا تقاس بفوات متعة ولا باغتنام فرصة للحديث والمعاتبة . و إنما العقوبة إبطال العصيان ، ولن يبطل العصيان بشىء كما يبطل باحساس العاصى غاية ضعفه وغاية قوة من يعصيه ... »

وجملة القول أن هذه الوسائل تستنفد كل حيلة فى الوسع للإبقاء على صلة الزواج واتقاء الفرقة بين الزوجين . فعلى الرجل أن يغالب كراهته للمرأة إذا تحول قلبه عنها عسى أن يكره شيئاً ويجعـل الله الخير فيه . وعليـه أن يجرب النصيحة والهجر والتأديب بالضرب والتحكيم بين الأسرتين . فإن أفلحت هذه الوسائل بقيت الصـلة ودامت المودة والألفة . و إلا فالطلاق حل لا مناص منه فى النهاية بعد استنفاد جميع الحلول .

وقد عالجت أمم كثيرة من أمم الحضارة أن تستغنى عن الطلاق وتحرمه فى جميع الأحوال أو فى معظم الأحوال . فأظهرت التجارب المتوالية أن الخطر على الزواج من تحريمه أفدح وأعضل من كل خطر يأتى من إباحته والاعتراف بلزومه فى كثير من الحالات .

---

(١) وقرها : دخيلة نفسها .

والقرآن يخول المرأة أن تطلب الطلاق إذا كرهت البقاء في عصمة زوجها ... « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يُصلحا بينهما صلحاً ، والصلح خير ، وأُحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » .

فإذا تصالحا على الفراق فذلك خير من البقاء على الشقاق الدائم وخير من الفراق على عداوة ونقمة . وكل ما يطلب من المرأة في هذه الحالة أن تعفي الزوج من النفقة وترد إليه ماله . فليس لها أن تترك الرجل وتمسك ماله وتفرض النفقة عليه .

وقد جاءت امرأة إلى النبي عليه السلام وشكت إليه أنها لا تطيق زوجها — ثابت بن قيس — فسألها هل تردين إليه مهره ؟ فقبلت أن ترده فنصح لثابت أن يطلقها إذا كان لا خير له في استبقائها ، وتم الطلاق « على وفاق » .

ولم يوضع الطلاق بغير حدود ، ولا أبيح كل الإباحة لغير ضرورة . فهو حيلة من لا حيلة له في الوفاق . وهو مع ذلك أبغض الحلال عند الله كما جاء عن النبي عليه السلام . ومن أقواله صلوات الله عليه : « لعن الله كل ذواق مطلاق » . « ولعن الله الذواقين والذواقات » . « ولعن الله كل مزواج مطلاق » .

ويراجع الرجل نفسه في حالة الغضب : « لا طلاق ولا إعتاق في إغلاق » ولا يقع من السكران أو المكره أو المحرج أو غير الرشيد .

فإذا وجب وقوعه وجب بإحسان ورفق ومروءة : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان . ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ... » . « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئا ... » .

وللمرأة إذا طلقت وهي حامل أن تطالب زوجها بالإنفاق عليها حتى تضع

حملها « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » ... فإذا وضعت حملها فلها أن ترضع ولدها سنتين وعلى الرجل أن ينفق عليها طول مدة الرضاع « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف . لا تكلف نفس إلا وسعها . لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ... »

وهذه فى جملتها وتفصيلها خير الحدود التى ترعاها الجماعة البشرية بين الزوجين فى حالى الوفاق والفراق .

***

ونعتقد أن الأمم المتحضرة سترجع إلى كثير من مأثورات الزواج فى صدر الإسلام لعلاج بعض المشكلات التى خلقتها أطوار الحياة الصناعية والثقافية فى السنين الأخيرة من العصر الحديث .

فمن الكتاب والمصلحين فى أوربة وأمريكا من يكتبون عن الزواج فى هذا العصر كأنه نظام منحل أو على وشك الانحلال .

ومنهم من يغرب[1] فى آرائه لعلاج مشكلة الزواج حتى يصبح علاجه بمثابة الاعتراف بالمرض والاسترسال فيه

ومنهم من يقول شيئاً يجوز النظر فيه ، ومن يقول شيئاً لا يستحق نظراً ولا يرجى الوصول منه إلى علاج ولا تمهيد للعلاج .

فالكاتب الإنجليزى « ولز » يشير بولاية الأمة للأطفال ويسمى ذلك إعتاقاً للأبناء من ربقة الآباء والأمهات . وفى رأى ولز هذا رجوعٌ إلى رأى أفلاطون القديم الذى استحسن فيه أن ينشأ الولد بأعين المربين الأفاضل والمربيات الفضليات ، وهو لا يعلم من أمه ومن أبوه .

---

(١) يغرب : أي يأتي بغريب الآراء .

وآفة هؤلاء المفكرين وأمثالهم أنهم يقدرون أن الناس يرتقون من جانب ويلبثون على الجهل والنقص فى غير ذلك الجانب . فيقدرون أن الجماعة البشرية تبلغ من التهذيب والفطنة والأريحية والعلم بفنون التربية أن يؤتمن فيها الرجل والمرأة على تنشئة أطفال لا تربطهما بهم صلة نسب ولا قرابة ... إلا الآباء والأمهات .! فإنهم سيظلون على هذا الارتقاء العميم غير أهل لأمانة التربية والسهر على الأبناء ! فلماذا نستثنى الآباء والأمهات وحدهم من فيض الارتقاء العميم ؟ ولماذا لا يكون الآباء والأمهات الذين شملهم الارتقاء أصلح من غيرهم للتربية مع مزية الحنان المطبوع ومزية العواطف الإنسانية التى تخلقها الأسرة ولا نعرف لها أصلا فى الإنسان غير وشائج القرابة بين الآباء والأبناء والإخوة والأخوات ؟

ورأى وزير فرنسى مسموع الكلمة وأديب معروف المكانة بين الأدباء — وهو ليون بلوم — أن الزواج فى العصر الحاضر علاقة لا ينتظم عليها بقاء ، وأن الخيانة فيه بين الأزواج ليست مما تطيب عليه العشرة والطمأنينة فى أسرة سعيدة ، وليست مما يمتنع بسلطان القانون لاتساع مجال الحيل التى يحتال بها على مخالفته وانطلاق الرجال والنساء فى حرية نفسية واجتماعية تستعصى على الحجر والرقابة . فلا مناص للمجتمع البشرى من الاعتراف بهذه الحالة وتقديرها فى نظام الزواج . وعنده أننا نعطى هذه الحالة حقها من التقدير إذا اخرنا سن الزواج إلى الثلاثين أو ما بعد الثلاثين . وأغضينا عما يجرى قبل ذلك بين الفتيان والفتيات لأنهم خلقاء بعد تجربة اللهو ، وإشباع الشهوات منه ، أن يسأموه ويثوبوا إلى الحياة الزوجية وهم زاهدون فيه صالحون للوفاء صلاح القناعة والاكتفاء ، وصلاح القدرة على التعاون وتربية الأبناء

والذى يسبق إلى الذهن من كلام مسيو بلوم أن الإباحة وابتذال الشهوات

أمر لا يعاب لذاته ولا يستنكر فى الذوق والخلق والآداب الاجتماعية لولا أنه معطل للزواج أو مخل بأمانة الزوجين . ولكن الواقع أن ابتذال الشهوات مرض معيب يدل على شىء غير سليم فى بنية الفرد كما يدل على شىء غير سليم فى بنية الجماعة . فلو لم يكن فى الدنيا زواج أو نظام للأسرة لكانت الإباحة خليقة بالعلاج لذاتها كما يعالج كل نقص فى تكوين العقل والإرادة واستعداد المرء للعمل الجدى فى الحياة الخاصة والحياة العامة . وخيرٌ لنا من التعويل على سآمة الفرد للشهوات واللذات أن نعول على سآمة المجتمع كله لهذه الآفة وأن نتخذ من هذه السآمة دليلا على خطأ المبادئ التى تسمح للحرية الفردية أن تنطلق فى العلاقات الجنسية بغير وازع ولا رقيب ، فنحد من الاختلاط بين الجنسين بعض الحد ونقيم الآداب الجنسية أو النوعية على أساس غير أساس الحرية المطلقة لآحاد الرجال أو آحاد النساء . وقد نثوب بهذا إلى نظام قريب من نظام الآداب القرآنية فى الحجر على كل انطلاق يفسد العلاقة السليمة بين جنس الذكور وجنس الإناث .

* * *

ومن الفلاسفة المحدثين الذين عرضوا لمسألة الزواج نابغة انجليزى من نوابغ الرياضة والفلسفة هو اللورد برتراند رسل الذى اشتهر بالجرأة فى الرأى والاستقلال فى شئون السياسة والدين .

فهذا الفيلسوف يرى أن سن الزواج قد تأخرت بغير اختيار وتدبير . فإن الطالب كان يستوفى علومه قبل مائة سنة أو مائتين فى نحو الثامنة عشرة أو العشرين ... فيتأهب للزواج فى سن الرجولة الناضجة ، ولا يطول به عهد الانتظار إلا إذا آثر الانقطاع للعلم مدى الحياة وقل من يؤثر ذلك بين المئات والألوف من الشبان .

أما فى العصر الحاضر فالطلاب يتخصصون لعلومهم وصناعاتهم بعد الثامنة

عشرة أو العشرين ، ويحتاجون بعد التخرج من الجامعات إلى زمن يستعدون فيه لكسب الرزق من طريق التجارة أو الأعمال الصناعية والاقتصادية . ولا يتسنى لهم الزواج وتأسيس البيوت قبل الثلاثين ، فهناك فترة طويلة يقضيها الشاب بين سن البلوغ وبين سن الزواج لم يحسب لها حسابها فى التربية القديمة . وهذه الفترة هى فترة النمو الجنسى والرغبة الجامحة وصعوبة المقاومة للمغريات . فهل من المستطاع أن نسقط حساب هذه الفترة من نظام المجتمع الإنسانى كما أسقطها الأقدمون وأبناء القرون الوسطى ؟

يقول الفيلسوف أن ذلك غير مستطاع ، وأننا إذا أسقطناها من الحساب فنتيجة ذلك شيوع الفساد والعبث بالنسل والصحة بين الشبان والشابات ، وإنما الرأى عنده أن تسمح القوانين فى هذه السن بضرب من الزواج بين الشبان والشابات لا يؤودهم[1] بتكاليف الأسرة ولا يتركهم لعبث الشهوات والموبقات وما يعقبه من العلل والمحرجات . وهذا ما سماه بالزواج العقيم أو الزواج بغير أطفال Childless Marriage وأراد به أن يكون عاصماً من الابتذال ومدرباً على المعيشة المزدوجة قبل السن التى تسمح بتأسيس البيوت .

فى قاموس الإسلام الذى ألفه توماس باتريك هيوز Hughes بحث عن الزواج الإسلامى يقول فيه عن زواج المتعة « إن هذه الزيجات الموقوتة هى ولا ريب أعظم الوصمات فى تشريع محمد الأخلاقى ولن تقبل المعذرة بحال من الأحوال » .

وزواج المتعة هذا ضرب من الزواج الموقوت يروى عن النبى عليه السلام أنه أذن به فى إحدى الغزوات للصحابة الذين انقطعوا عن أوطانهم وطالت غيبتهم عن بيوتهم . ثم اختلفت الروايات فى تحريمه ، وقال بعض الفقهاء من الشيعة على الأكثر أنه مباح إلى الآن لبعض الضرورات .

---

(١) يؤودهم : آده الامر : بلغ منه المجهود ، والحمل أثقله .

قلنا ونحن نقرأ تعقيب مؤلف القاموس على زواج المتعة . لقد كان من النافع للرجل أن يعيش حتى يرى فيلسوفاً من أكبر فلاسفة قومه يدرس مشكلة الجنسين فى الحضارة الحديثة درس الفلاسفة المحققين فلايهديه الرأى فيها إلى حل غير زواج المتعة أو ماهو من قبيله ... فقد كان خليقاً به إذن أن يتهيب مشكلة الجنس والأسرة قليلا من التهيب ، وأن يدرك مكرها أو طائعاً أنها ليست باللعبة التى يلعب بها المتطلعون إلى سمعة اللطافة والفروسية المصطنعة فى الأندية والمحافل ، وأن مشكلات النوع الإنسانى الضخام قد تلجئ أساتذة العصر إلى مقام المتعلمين من أبناء العصور الماضية ، فيتعلمون أن الحذلقة أسهل شيء على طلاب المظاهر وأدعياء اللطافة ، ولكنها سهولة لن تنفع البشر فى المعضلات الصعاب ، التى تتجدد مع الزمان وتستفحل على تعاقب الأجيال .

الميراث

أثبت القرآن نظام المواريث بتفصيلاته لجميع ذوى القربى . واعتبر الإرث حقا مشروعا للوارث لا يجوز حرمانه منه بحيلة من حيل التهريب .

وإجماع المفسرين منعقد على ذلك . لم يخالفهم فيه إلا فئة من فقهاء «الظاهرية» قالوا بمنع ميراث الأرض خاصة وإباحة الميراث من العروض[1] والأموال . لاعتقادهم أن الأرض لله « إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون » .

ولكنه تفسير يخالفهم فيه جملة الفقهاء من جميع المذاهب . لأن كون الأرض لله لا يمنع أن يرثها الصالحون من عباده . « يورثها من يشاء » ... « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون » . فهى ومن عليها لله « ولله ميراث السموات والأرض » ، وهذا هو المعنى المقصود بميراث الله لكل مافى الكون ، وليس المقصود به منع أجزاء من الأرض أن يملكها آحاد من الناس .

* * *

والميراث حق وعدل ومصلحة من وجوه كثيرة . أقواها فى رأى المدافعين عن نظام التوريث أنه نظام لا ينفصل عن نظام الأسرة ، وأن الأسرة دعامة من أكبر دعائم الاجتماع . لا تنعقد ثم تنفرط مرة فى كل جيل ، بل هى وحدة تناط بالدوام .

ومن الواضح أن الأسرة هى منبت العواطف الإنسانية فى المجتمع على اتساعه ، وأن الصلة التى بين الآحاد فى الأمة لا تغنى عن وشائج اللحم والدم بين الآباء

---

(١) العروض : جمع عرض بفتح العين وتسكين الراء : وهو عند الفقهاء المتاع الذي لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا ولا نقدا .

والأمهات والأبناء والبنات والأخوة و بنى العمومة والخؤولة . فإن « المجتمع » فى نطاقه الواسع « كم مبهم » فى نظر كل فرد من أفراده . وإنما الصلة العاطفية بين هؤلاء الأفراد هى صلة النسب والقربى فى هذه « الخليّة » التى تتركب منها بنية كل قبيل وكل جمهور كبير .

فالمجتمع الذى يجعل العلاقة بين الوالد والولد كالعلاقة بين كل فرد منه وكل فرد آخر أقل ما يقال فيه أنه مجتمع « غير طبيعى » وغير متماسك الأجزاء . ومهما يقل القائلون عن واجبات الأمة على الفرد فلن تكون هذه الواجبات أقوى ولا ألزم من واجبات النوع على أفراده ، وهى مع هذا الوجوب لم تفرضها الطبيعة على الفرد إلا من طريق استهوائه بلذته وعاطفته ومصلحته التى تمتزج بمصالح ذويه . فليس للاجتماع أن يدعى لنفسه من القدرة على تسخير أفراده دعوى تعجز عنها الطبيعة التى يتكون منها اللحم والدم والحس والعاطفة . فإنما هو ادعاء لا محصل له غير الألفاظ الجوفاء .

ومن الاجتماعيين من ينكر الميراث وينكر الأسرة معه لأنهما يغريان بتضخيم الثروة وتحكيم رءوس الأموال فى جهود العاملين .

ولكن هؤلاء الاجتماعيين يترجمون المسألة كلها بلغة المال ، ويقفون عندها . فلايتجاوزونها إلى لغة الحياة أو الدوافع الحيوية . وهى لو ترجمت بهذه اللغة لكان معناها أن الفرد يأتى بغاية مايستطيع حين يعمل للأسرة و ينظر إلى توريث أبنائه ، ولا يكتفى من العمل بأدنى حدود الكفاية أو بأيسر ما يتيسر فى حدود الطاقة . ومعنى ذلك أيضاً أنه سيخصص قريحتــه وجهده وكفاءته إلى الغاية التى يقوى عليها ، وأنه لا يحسب قواه العقلية والنفسية حساب الشح والضنانة بل حساب السعة والسخاء . فيعمل أضعاف ما يعمل بغير هذه الوسيلة ، ويفكر أضعاف ما يفكر ويحس أضعاف ما يحسه وهو يقبض على ذخائر قواه فى وجه العالم كله

فلا ينفق منها إلا بمقدار ما يعنيه فى سنوات عمره ، وليس هذا بالخسارة على العالم ولا عليه . ولكنه ربح للحياة الإنسانية كلها وليس بالربح المقصور على الورثة أو الموروثين .

وإذا قيل إن هذا المال يؤخذ من المجتمع ليتحول إلى أفراد منه ، فالذين يقولون ذلك يتخيلون أن الأسرة تخرج بميراثها من البيئة الاجتماعيـة التى تعيش فيها لتنقطع به فى عزلة عن تلك البيئة المغصوبة . وينسون أن الميراث يبقى فى المجتمع كما كان . فإن أحسن أصحابه تدبيره ، صرفوه فى وجوه نافعة ، و إن أساءوا خرج من أيديهم وآل على الرغم منهم إلى حيث ينبغى أن يؤول .

أما تضخيم الثروة فقد يعالج بوسائل شتى غير وسيلة القضاء على نظام الأسرة ونظام التوريث . وما من شريعة تحول بين المجتمع و بين فرض الضرائب على التركات بالمقدار الذى يراه . فيأخذ المجتمع نصيبه المقدور ولا ينزع من الأفراد حوافز العمل التى يعملون بها كأحسن ما يعملون .

وللميراث جانب من العدل الطبيعى كما أن له هذا الجانب من الحق والمصلحة ... لأن الولد يأخذ من أبويه ما حسن وما قبح من الصفات والطبائع ، و يأخذ منهما ما فيهما من استعداد للمرض والخلائق المرذولة . وليس فى وسع الأمة أن تحميه من هذه الوراثة الطبيعية التى لا تفارقه من مولده إلى مماته . فليس من العدل أن تدع له هذا الميراث وتنزع منه ميراث المال . وهو مفضل فيه على غيره ولا يتساوى فيه مع أبناء القاعدين عن الكسب والادخار .

***

هذا نظام يوافق حركة السعى والنشاط فى الجماعات البشرية ولا يعوقها عن التقدم الذى تستحقه بسعيها ونشاطها . بل يرجع إليه الفضل أكبر الفضـل فيما

بلغته من الحضارة والارتقاء . ولو عمل الناس لأنفسهم منذ القدم آحادا متفرقين ولم يعملوا كما عملوا أسراً متكافلات لما بلغوا شيئاً مما بلغوه اليوم من أطوار المعاش وآداب الاجتماع ، ولا مما بلغوه من المعارف والصناعات ، ولا مما بلغوه من العواطف المشتركة ومقاييس العرف والشعور .

* * *

وقد نظر القرآن إلى الميراث فى نطاق أوسع من هذا النطاق ، وهو نطاق الميراث الذى تتلقاه الأجيال عن الأجيال ، أو الأعقاب عن الأسلاف .

فأنكر من هذا الميراث ما يعوق التقدم ويحجر على العقول ويقيم العادات و « التقاليد » سداً بين الإنسان وحرية الفكر والارتياء .

ولم ينكر القرآن شيئاً كما أنكر الاحتجاج بالعادات الموروثة لمقاومة كل جديد مستحدث ، فى غير تمييز ولا تبصر ولا موازنة بين الجديد المستنكر والقديم المأثور . وكان أشد هذا الإنكار « للمترفين » الذين يتخذون من عراقة البيوت حجة للبقاء على ما ألفوه ودرجوا عليه :

« وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة[1] وإنا على آثارهم مقتدون ، قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ؟ قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون » .

* * *

« وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا . أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟ »

* * *

(١) أمة : الطريقة والدين .

« و إذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ، أتقولون على الله مالا تعلمون » .

* * *

ولما استحسن اتباع الآباء استحسنه لأنه تمييز بين عقيدة خاطئة وعقيدة أكرم منها وأحرى بالاتباع :

« إنى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون . واتبعت ملة آبائى إبراهيم و إسحٰق و يعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شىء » .

* * *

و إذا كانت شريعة الميراث تحمى الأسرة ولا تحجر على حرية الأجيال فهي على هذا أصلح ما تصلح به الجماعات البشرية من نظام .

الأسر أو الرق

نحن نكتب هذه الفصول وقد مضى على انتهاء الحرب العالمية أكثر من سنتين ، ولا تزال الدول الغالبة توالى البحث فى مسألة الأسرى وتحاول أن تشرع لهم نظاما جديدا يوافق العلاقات الإنسانية التى تقررها بين الغالبين والمغلوبين و بين الأمم كافة على التعميم .

ولا تزال أخبار الأسرى ومحاكماتهم تتردد فى الصحف وتنقلها الأنباء البرقية أحيانا كأنها من المألوفات التى لا تحتاج إلى تعليق .

ومن تلك الأخبار أن الأسرى من أبناء الأمم المغلوبة ينقلون بالألوف وعشرات الألوف من بلادهم إلى بلاد الأمم الغالبة أو مستعمراتها وتوابعها حيث يعيشون هناك فى المعتقلات عيشة الأرقاء السجناء ، ويسامون العمل فى تعمير الخرائب و إصلاح الأرض الموات و إدارة المصانع التى يعملون فيها بالكفاف أو بما دون الكفاف ، ولا يؤذن لهم فى أثناء ذلك بحرية الإقامة أو حرية الانتقال .

ومن تلك الأخبار محاكمة بعض الأسرى المسئولين عن سوء معاملة الشعوب التى كانوا يحكمونها ، أو القسوة على من كان فى حراستهم من الأسرى التابعين للأمم الغالبة ، وفى بعض التهم التى يحاكمون من أجلها أنهم أزهقوا بقسوتهم أو بسوء معاملتهم مئات وآلافا من الأبرياء ، الذين لا ناصر لهم ولا يعزى إليهم ذنب يلامون عليه غير وقوعهم فى الأسر و إلقائهم سلاح القتال فى الميدان . وقد حكم على بعض أولئك المتهمين بالموت أو بالسجن آمادا طوالا لثبوت التهمة عليهم بمختلف أدلة الثبوت .

يقع هذا فى أعقاب حرب عالمية يراد على آثارها تصحيح الآداب الإنسانية

فى معاملة الأسرى والمغلوبين ، ويعترف الساسة والمفكرون بضرورة هذا التصحيح من وجهة النظر إلى الواجب والمروءة ، ومن وجهة النظر إلى المصلحة العالمية ، لتحسين العلاقات بين أمم الحضارة وتدبير الوسائل التى تمنع تجديد الحروب وتتكفل بمحو آثارها من النفوس واستلال الضغائن التى تثيرها بين الموتورين[1] والمنكوبين .

وهذا غاية ما وصلت إليه المساعى فى مسألة الأسرى بعد ألفى سنة من عصر المسيحية الأولى ، وبعد التفاهم على ضرورة النظر فيها من جديد على ضياء المصلحة العالمية وعلى قواعد الآداب الإنسانية التى تجمل بعهد الحضارة ورجاء البشر فى التقدم والسلام .

***

على أن النظرة العقلية أو الروحانية التى نظر بها حكماء الغرب ومصلحوه عند نشأة الفلسفة أو نشأة الدين أو نشأة البحث المجرد فى الحكومة المثالية لم تسبق هذه النتيجة الواقعية بشىء كثير ، ولو من قبيل النصح والاستحسان والمحاولة التى تجدى كثيرا أو قليلا فى السعى إلى الكمال .

فالفيلسوف « أفلاطون » قد اعتبر نظام الاسترقاق نظاما ملازما للجمهورية الفاضلة أو للحكومة الإنسانية فى مثلها الأعلى . وحرم على الرقيق حقوق «المواطنة» والمساواة . وقضى على الرقيق الذى يتطاول على سيد غريب غير سيده بتسليمه إلى ذلك السيد للاقتصاص منه على هواه ، ولا يجوز فكاكه من العقوبة إلا بمشيئته ورضاه . وإذا وجبت الرحمة بالرقيق فإنما تجب الرحمة به من قبيل الترفع عن الإساءة إلى مخلوق حقير لا يحسن بالسيد أن يهتم بالإساءة إليه .

والفيلسوف أرسطو جعل الرق نظاما من الأنظمة الملازمة لطبائع الخليقة البشرية . فلا يزال فى العالم أناس مخلوقون للسيادة وأناس مخلوقون للطاعة والخضوع ... وحكمهم فى ذلك حكم الآلات « الحية » التى تساق إلى العمل

---

(١) الموتورين : الموتور : من قتل حميم له فلم يدرك بدمه .

ولا تدرى فيم تساق إليه . وغاية ما أوصى به أن يتفضل السادة بتشجيع هذه الآلات على الترقى من منزلة الآلة المسخرة إلى منزلة الآلة المتصرفة ، كلما بدت منها بوادر الفهم والتمييز .

ولما ظهرت المسيحية فى بلاد اليونان كتب القديس بولس إلى أهل «أفسس» رسالة يأمر فيها العبيد بالإخلاص فى إطاعة السادة كما يخلصون فى إطاعة السيد المسيح ، وكان الحوارى[1] بطرس يأمر العبيد بمثل هذا الأمر ، وجرت الكنيسة على منهجه ، وقبلت نظام الرق وزكاه الفيلسوف « توما الإكوينى » أكبر حكماء الكنيسة لأنه أخذ فيه بمذهب أستاذه أرسطو وزاد عليه أن القناعة بأبخس المنازل من المعيشة الدنيوية لاتناقض فضائل الإيمان .

***

ولا بد من المقابلة بين تلك النتائج العملية وتلك التقديرات الفلسفية وبين أحكام القرآن فى مسألة الرق ، لبيان كسب الإنسان الذى بلغته الحضارة البشرية من تقرير تلك الأحكام ، لغير ضرورة توجبها دواعى الاقتصاد أو دواعى السياسة فى مأزق من مآزق الحروب الكبرى .

فالقرآن قد أباح استخدام الأسرى . لأن الأسر حالة لا بد من دخولها فى الحساب ما دامت فى الدنيا حروب وما دام فيها غالب ومغلوب ، ولكنه حث المسلمين على فك الأسرى كرما ومنًّا ، أو قبول الفدية من أوليائهم أو منهم ، ومعاونتهم على تيسيرها كلما استطيع التيسير : « فإما منًّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » . . . « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » .

وأوصى بالإحسان إلى الأرقاء كما أوصى بالإحسان إلى الوالدين وذوى القربى

---

(١) الحواري : ناصر الانبياء .

في آية واحدة : « ... وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل[1] وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا » .

وقد تمم الإسلام هذه الأحكام — كما بينا في كتاب داعي السماء — « فجعل الإعتاق حسنة تكفر عن كثير من السيئات ، وفرضها على الذين يخالفون بعض أحكام الدين كما فرض الصدقات وإطعام المساكين » .... وكانت وصية النبي للمسلمين قبل وفاته « الصلاة وما ملكت أيمانكم » وتكررت منه عليه السلام في أحاديثه حتى قال في بعض تلك الأحاديث : « لقد أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » ... وتجاوز الإشفاق على الأرقاء من سوء المعاملة إلى الإشفاق عليهم من الكلمة الجارحة فكان عليه السلام يقول : « لا يقل أحدكم عبدي أمتي . وليقل فتاي وفتاتي وغلامي » أما ضرب الرقيق بغير تأديب محتمل فهو ذنب كفارته العتق ، أو كما قال عليه السلام : « من لطم مملوكه فكفارته عتقه » فإذا قتله فهو يقتل به في قول أشهر الفقهاء .

* * *

إن الباحثين الاجتماعيين من الأوربيين أنفسهم قد عللوا حركة التحرير — تحرير الأرقاء — بعلل كثيرة من ضرورات « الاقتصاد » ... فذكروا أن المطالبين بتحرير الرقيق لم يفعلوا ذلك إلا احتيالا على الكسب ومنعا للمنافسة التجارية التي تيسر لأصحاب العبيد ومسخريهم في الصناعات أرباحا لا تتيسر لمن يستأجرون الأحرار ويبذلون لهم ما يرتضونه من الأجور . ولم تزل معاملة السود في أمريكا الشمالية — بعد تحريرهم من الرق — أسوأ معاملة يسامها

---

(١) ابن السبيل : المسافر .

بنو آدم فى هذا الزمان . وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرنا بشريعة المساواة بين الأجناس وعلموا أن فضل العربى القرشى على العبد الحبشى إنما هو فضل التقوى والصلاح دون فضل العصبية واللون .

ولم يأخذ الإسلام أتباعه بهذا الكرم المحض مجاراة لضرورات الاقتصاد بل أخذهم به على الرغم من تلك الضرورات وعلى الرغم من شح الأنفس بالأموال وما تملك الأيمان . وتلك هى مزية الإسلام الكبرى فى السبق إلى هذا الأدب الرفيع .

العلاقات الدولية

من المستحسن فى كتاب عن عقيدة الجماعة الإسلامية أن نلم بأصول الأدب التى يتعلمها المسلمون من كتابهم فى معاملاتهم مع الأمم الأخرى .

ولباب ما يقال فى هـذا الصدد أن المعاملات الدولية كلها تقوم على العهود والوفاء بها وخلوص النية فى التزامها .

وقد أوجب القرآن الكريم على المسلمين الوفاء بعهودهم فى كثير من الآيات فقال : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا » . وذكر صفات المؤمنين ثم قال : « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا . . . » وجعل الخروج من فضيلة الوفاء كالخروج من فضيلة الإنسانية كلها حيث قال جل شأنه : « إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ، الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لا يتقون . فإما تثقفنهم[1] فى الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم[2] على سواء إن الله لا يحب الخائنين » .

وقد غدر المشركون غير مرة بعهودهم كما جاء فى الآية فلم يكن ذلك موجبا لسقوط العهد مع من استقام منهم على عهده ، كما بينت هذه الآيات : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله ؟ إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين . كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا[3] ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون » .

على أن القرآن الكريم يأمر المؤمنين به أن يعاملوا الخائن بمثل عمله ولا

---

(١) تثقفنهم : تلقاهم وتجدهم . (٢) فانبذ اليهم على سواء : أي لا تقاتلهم حتى تعلن لهم العزم على قتالهم . (٣) إلا : الإلّ : العهد .

يتعدوه إلى الجور والتنكيل ويزين لهم الصبر إذا آثروه على العقاب « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به . ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » .

وقد غدر بعض المشركين بصلح الحديبية — وهو المقصود بالعهد « عند المسجد الحرام » — فلم يبطل النبي عليه السلام عهد سائرهم ، ولم يقبل عنده قرشيا مشركا يجيئه فى أثناء قيام العهد عملا بما اتفق عليها المسلمون والمشركون . قال أبو رافع مولى رسول الله : « بعثتنى قريش إلى النبي فلما رأيت النبي وقع فى قلبى الإسلام . فقلت : يارسول الله لا أرجع إليهم . قال : إنى لا أخيس[1] بالعهد ، ولا أحبس البُرود[2] . ولكن ارجع إليهم ، فإن كان فى قلبك الذى فيه الآن فارجع . »

بل روى فى الوفاء بالعهد ما هو أكثر من ذلك . لأنه عهد بين آحاد فى مثل حالة الإكراه ، كما جاء فى حديث حُذيفة بن اليمان حيث قال . « ما منعنى أن أشهد بدرا إلا أننى خرجت أنا وأبى الحسيل فأخذنا كفار قريش ، فقالوا : إنكم تريدون محمداً . فقلنا : ما نريده . وما نريد إلا المدينة . فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننطلق إلى المدينة ولا نقاتل معه . فأتينا رسول الله فأخبرناه الخبر فقال : انصرفا نفى لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم . »

وقد أوجب القرآن الكريم إتمام العهود إلى مدتها ، إن كانت موقوتة بأجل متفق عليه . وأوجب إعلان بطلانها متى صحت النية على إبطالها . « وأذانٌ من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله برىء من المشركين ورسولُه فإن تبتم فهو خير لكم ، وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزى الله ، وبشر الذين كفروا بعذاب أليم . إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يُظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم . إن الله يحب المتقين » .

* * *

ولا نعرف إشاعة أكذب من قول القائلين — جهلا منهم أو تجاهلا بالقرآن

---

(١) أخيس : خاس بالوعد أخلفه . (٢) البرود : جمع بريد وهو هنا بمعنى الرسول .

الكريم — إن الإسلام دين سيف ، وأن العلاقة بينه و بين الأمم علاقة حرب وقتال .

فإن شريعة القرآن لم تضع السيف قط فى غير موضعه ، ولم تستخدمه قط حيث يستغنى عنه بغيره .

وقد نشأت الدعوة الإسلامية بين أقوام يحاربونها ويكيدون لها و يصدون الناس عنها . وأمر المسلمون بقتال من يقاتلونهم فى غير عدوان ولا شطط : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين »

وكانت جزيرة العرب جزيرة بالمعنى السياسى — لا بالمعنى الجغرافى وحده — إذا نظرنا إلى الدول التى أحدقت بها فى عهد الدعوة الإسلامية وتربصت بها الدوائر للإيقاع بالدعوة ودعاتها فى إبان نشأتها . وكان على رأس تلك الدول أصحاب السلطان الذين يصدون عن سبيل الله ذيادا عن عروشهم واستئثاراً بمنافعهم و إطالة فى أمد سلطانهم ، ولا يرجعون فى ذلك إلى الحجة والبيان بل إلى السيوف والرماح . فإذا حورب هؤلاء فإنما يحاربون بسلاحهم ولا يحاربون بالجدل والبينة الحسنة . السيف للسيف . فإذا أنكسر سيف السلطان بقى رعايا الدول أحرارا فيما يختارون لأنفسهم من دين آبائهم أو من الدين الجديد . « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى . فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم »

فمن اختار الدين الجديد فهو مسلم كالمسلمين فيماله وفيما عليه . ومن بقى على دين آبائه فليس عليه غير ضريبة المحكوم للحاكم . و يمنعه الحاكم بعد ذلك مما يمنع منه المسلمين ويحميه كما يحميهم ويعوله كما يعولهم . ثم لا يطلب منه جهاد ولا ذياد كما يطلب من المسلمين .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله

ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد[1] وهم صاغرون »

ولم يقل الكتاب قاتلوهم حتى يسلموا كرها إن كانوا لا يسلمون . وكل ما هنالك من حكم السيف أنه قد أبطل حكم السيف الذى لا يدين بالحجة ولا بالرأى ، وترك الناس لضمائرهم يدينون بما اختاروه من دين .

ولو أننا رجعنا إلى حروب العقائد من الوجهة العملية لوجدنا أن أصحاب الأديان الأخرى قد شنوا على غيرهم من الحروب « المقدسة » أضعاف ما أثر عن تاريخ الإسلام . وقد رأينا فى عصرنا هذا من دعاة الإصلاح من يؤلب الأمم على حرب كل حكومة تدين بمبادئ الطغيان فى الحكم ولا تؤمن بمبادئ الحرية والشورى . ومن لم يسمع هذه الدعوة باختياره سمعها على قسر واضطرار ، كما حدث فى الحروب بين بلاد الفاشية والنازية وبين المنكرين لقواعد الحكم فى تلك البلاد .

وعلاقات الحرب والسلم بين المسلمين وجيرانهم أو معاهديهم هى أرفع معاملة عرفت فى عصور الحضارة الإنسانية : أمن الطريق ، وأمان الوادعين المسالمين وفتح المسالك للأرزاق والذهاب والمآب ، وتنظيم ذلك كله بالعهود والمواثيق ، مع حث المسلمين على رعايتها ، ومسامحة الغادرين فى غدرهم إذا أمنوا العاقبة ولم تلجئهم الضرورة إلى مقابلة الغدر بمثله ، دفعاً للهلاك وصوناً للحدود والحرمات .

وقد سبق الإسلام أمم الحضارة الحديثة إلى كل خير فى معاملة الأسرى والرسل والجواسيس .

فالأسير يفتدى ، والرسول لا يخشى على نفسه وماله ، والجاسوس يعاقب بعقابه المصطلح عليه فى كل زمان ، ويعفى عنه إذا حسنت نيته واعتذر من عمله بعذر مقبول .

---

(١) عن يد : أي مستسلمين خاضعين .

جاء ابن النّواحة وابن آثال رسولا مسيلمة إلى النبي فقال لهما : أتشهدان أني رسول الله ؟ قالا : نشهد أن مسيلمة رسول الله . فقال رسول الله : آمنت بالله ورسوله . لو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما . فمضت السنة بتأمين الرسل والبرود .

وروى على رضى الله عنه قال : « بعثنى رسول الله أنا والزبير والمقداد بن الأسود . قال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ظعينة[1] ومعها كتاب فخذوه منها . فانطلقنا تتهادى بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة . فإذا نحن بالظعينة . فقلنا : أخرجي الكتاب . فقالت : ما معى من كتاب ! فقلنا : لتخرجن الكتاب أو لتلقين الثياب . فأخرجته من عقاصها[2]، فأتينا به رسول الله فإذا فيه : من حاطب ابن أبى بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله . فقال رسول الله : يا حاطب ! ما هذا ؟ قال يا رسول الله لا تعجل علىّ . إنى كنت امرءا ملصقا فى قريش ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم . فأحببت إذ فاتنى ذلك من النسب فيهم أن اتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتى . وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا رضى بالكفر بعد الإسلام . فقال رسول الله: لقد صدقكم . فقال عمر : يا رسول الله ! دعنى أضرب عنق هذا المنافق . فقال : إنه قد شهد بدراً . وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم . . . »

فقوام المعاملات كلها فى هذه العلاقات على الرفق ما أمكن الرفق ، ثم على القوة المنصفة لاتقاء مالا يتقى بغيرها .

وعلى مثل هذه المعاملة تصلح العلاقات بين الأمم والحكومات . وفيها كل ما يهيئ الأسباب للوحدة العالمية بين الناس كافة ، وهم الذين يعمهم القرآن الكريم بالخطاب ولا يخص المسلمين وحدهم حين يقول . « يا أيها الناس إنا خلقناكم

---

(١) ظعينة : المرأة الراكبة في الهودج . والمرأة والزوجة . (٢) عقاصها : العقاص بالكسر : خيط يشد به أطراف الشعر .

من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » .

وليس من مانع يعوق الوحدة العالمية عند أصحاب دين يصدقون الرسل جميعاً ويعتبرون الناس كلهم أمة واحدة كما جاء فى القرآن الكريم : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » . . . « يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إنى بما تعملون عليم وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . . . » .

العقوبات

من المبادئ المتفق عليها فى عصرنا أن الجريمة فساد فى نفس المجرم ، وأن العقوبة إصلاح له أو وقاية للمجتمع من فساده ، وأن مصلحة المجتمع مقدمة على مصلحة الفرد ، ولكن لا تغفل مصلحة الفرد فى سبيل مصلحة المجتمع إلا إذا كانت إحدى المصلحتين معارضة للأخرى ، وأن القصاص مصلحة اجتماعية ، وأن تأويل الشبهة إنما يكون لمصلحة المتهم . فلا يدان المتهم إذا وقع الشك فى أدلة الإدانة .

وهذه المبادئ كلها مسلّمة فى شريعة القرآن . فلا وزر على القاصر ولا على المكره ولا على المجنون ، ولا وزر على من تاب وصلح على التوبة .

« ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب »

وفى كل ذلك تدرأ(١) الحدود بالشبهات .

***

والعقوبات فى الإسلام قسمان : قسم التعزير ، وقسم الحدود .

فالتعزير يتناول الزجر والغرامة والحبس والجلد دون مقدار الحدود . قال الإمام ابن تيمية فى رسالته عن الحسبة « منها عقوبات غير مقدرة وقد تسمى التعزير وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها وبحسب حال المذنب وبحسب حال الذنب فى قلته وكثرته . والتعزير أجناس ، فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام ، ومنه ما يكون بالحبس ، ومنه ما يكون بالنفى عن الوطن ومنه ما يكون بالضرب ... والتعزير بالعقوبات المالية مشروع أيضاً فى مواضع مخصوصة فى مذهب مالك فى المشهور عنه ، ومذهب أحمد فى مواضع بلا نزاع

---

(١) تدرأ : درأ الشيء دفعه . وعنه الحد أخره .

عنه وفى مواضع فيها نزاع ، والشافعى فى قول و إن تنازعوا فى تفصيل ذلك كما دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مثل إباحته سلب الذى يصطاد فى حرم المدينة لمن وجده ... ومثل تضعيفه صلى الله عليه وسلم الغرم على من سرق من غير حرز ... ومثل أخذ شطر مانع الزكاة ... ومن قال إن العقوبات المالية منسوخة وأطلق ذلك عن أصحاب مالك وأحمد فقد غلط على مذهبهما ، ومن قال مطلقا عن أى مذهب كان ، فقد قال قولا بلا دليل »

أما الحدود فهى فى عقوبات العيث بالفساد والقتل و إتلاف الجوارح والأعضاء ، والسرقة والزنا وشرب الخمر .

فالقاتل يقتل . وشريعة القرآن الكريم فى ذلك قائمة على أمتن الأصول وهو صيانة البشر جميعاً . لأن القاتل يعتدى على الحياة الإنسانية كلها ولا يقع عدوانه على نفس المقتول وحده .

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فسادٍ فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً »

والذين يعيثون فى الأرض فساداً « فيحاربون » ويحملون السلاح و يأخذون على الناس سبلهم ، و يقتلونهم طمعا فى أموالهم أوأعراضهم فجزاؤهم القتل والصلب أو مادونه إذا سلبوا ولم يقتلوا : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون فى الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم »

وقال الحسن البصرى وسعيد بن المسيب ومجاهد — وقال ابن عباس فى رواية — إن « أو » هنا للتخيير . أى أن الإمام إن شاء قتل و إن شاء قطع الأيدى والأرجل . و إن شاء نفى .

والنفى عنــد أبى حنيفة وكثير من المفسرين والفقهاء هو العزل أو الحبس ، ولا يلزم منه الإقصاء إلى بلد آخر . لأن هــذا البلد الآخر إن كان دار إســلام فحــكمه وحكم كل بلد إسلامى سواء ، وإن كان دار كفر فالنفى إليه حمل على الارتداد .

ويجزى القتل بالقتل وإتلاف الأعضاء بمثله .

« وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص . فمن تصدق به فهو كفارة له »

ومعنى التصدق به العفو من ولى الدم ، وهو كفارة عن إقامة الحد ، ولـكنه لا يمنع ولى أمر المسلمين عن تعزير الجانى ومعاقبته بما يرى فيه صلاحا له وصلاحا للأمة . ويشمل هذا التعزير — كما تقدم — حكم السجن وحكم الجلد وحكم الغرامة

أما السرقة فحــكمها فى هذه الآية من سورة المائدة أيضا : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ، فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » .

وإجمال الآية هنا فيه مجال لتفصيل يتناول هذه الأمور .

« أولا » ماهى السرقة ؟ وما هو المسروق ؟ وهل حكم المسروق المحروز كحكم المسروق غير المحروز ؟ المتفق عليه أن السرقة لا تسمى بذلك إلا أن تكون فيها مسارقة لعين المالك على شىء هو محل الشح والضنة .

و « ثانيا » من هو السارق ؟ هل هو من يسرق مرة واحدة أو من تعود السرقة ؟ فإن كلمة الـكاتب مثلا لا تطلق على كل من يكتب ويقرأ ، وإنما تطلق على من تعود الـكتابة وأكثر منها . والإشارة إلى النكال وإلى عزة الله فى الآية الـكريمة قد تفيد معنى الاستشراء[1] والاستفحال الذى يقضى بالنكال .

---

(١) الاستشراء : استشرى الامر تفاقم وعظم .

وأيا كان القول فى المقصود بالسارق فى الآية الكريمة فالتوبة والاستصلاح تعفيان من إقامة الحد ويوكل الأمر فيهما إلى الإمام في رأى جملة الفقهاء .

« ثالثا » ما هو المسروق وما مقداره ؟

وقد روى عن النبي عليه السلام أنه قال : « لا قطع إلا فى ثمن المجن » وأنه « لا قطع إلا فى ربع دينار » وربع الدينار وثمن المجن محل اختلاف بين العلماء فى التقدير على حسب البلدان والأوقات .

وأيا كان المقدار المسروق فالأئمة : أبو حنيفة ، والثورى ، واسحاق يقولون بأن من يسرق شيئا يُلزم غرمه . ولا يجمع بين القطع والغرم فإن غرم فلا قطع ، وإن قطع فلا غرم .

وقد اعتبر عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن الاضطرار من الإكراه الذى يعفى من الحد وإن كان لا يعفى من التعزير ، فلم يقم الحد على غلمان حاطب بن أبى بلتعة ، لأنهم سرقوا فى عام المجاعة .

« رابعاً » ما هى اليد التى تقطع ؟ هل هى الكف أو الأصابع أو اليد اليمنى أو اليد اليسرى ؟

والاختلاف على هذا المعنى قليل بين الفقهاء .

* * *

أما الزنا فعقوبته على المحصنة والمحصن مائة جلدة :

« الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين »

وتثبت جريمة الزنا بشهادة أربعة عدول مجتمعين . فإن تخلف واحد منهم بطلت شهادة الآخرين . ولا يقام الحد إلا إذا شهدوا جميعاً بوقوع الفعل لا بمجرد

الشروع فيه ، ولا حد على من لم يبلغ الحلم ولم يدن بالإسلام . ولا حد كذلك مع قيام الشبهة . وعلى القاضى لدفع كل شبهة فى الإكراه أن يراجع المقر بالزنا أربع مرات ، وأن يستثبت من وقوع فعل الزنا فيسأله : لعلك قبلت ؟ لعلك عانقت ؟ لعلك لمست ؟ حتى يصر على الإقرار بعد تكرار المراجعة والسؤال . فإن عدل عن إقراره سقط عنه الحد ، وجاز أن يعاقب بالتعزير .

* * *

وقد نهى الإسلام عن الخمر وجاء فى القرآن الكريم جوابا لمن يسألون عنها وعن القمار « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » وشمل حكم النهى الخمر والميسر والأنصاب والأزلام فى سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر(١) والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ »

والمتفق عليه منذ صدر الإسلام أن عقوبة شرب الخمر ثمانون جلدة ، ويقام الحد إذا شهد على الشارب شاهدان عدلان وأخذ ورائحة الخمر تفوح من فمه ، وانتفت كل شبهة فى تعاطيها خطأ أو للعلاج .

* * *

وفيما أحصيناه هنا أسس العقوبات فى الشريعة القرآنية .

ولا يخفى أن الشرائع الدينية تستمد سلطانها من مصدر أكبر من مصدر الأمة أو ولاة الأمر فيها ، لأنها تستمده من أمر الله .

ولكن مبادئ التشريع التى تقوم على مصلحة الأمة لا تعارض مبادئ الإسلام التى عمل بها المسلمون أو يمكن أن يتفق على العمل بها .

---

(١) الميسر : الجزور كانوا يقسمونه الى اقسام يتقامرون عليها .

فالإمام هو المسئول عن إقامة الحدود والأخذ فيها بالتشديد أو التخفيف ، ولكنه مسئول أمام الجماعة ، و إجماع المسلمين مصدر من مصادر التشريع .

والعقوبات القرآنية تتكفل للمجتمع حاجته التى تغنيه من العقوبة ، وهى قيام الوازع ورهبة المحذور .

ولكنها لا تحرم الفرد حقا من حقوقه فى الضمان الوثيق والفرصة النافعة . وأول ضمان للفرد فيها شدة التحرج فى إثبات التهمة ، وتأويل الشبهة لمصلحته فى جميع الأحوال ، وتمكينه من الصلاح والتوبة إذا كان فيه مستصلح ومتاب .

و إذا خيف أن يؤدى التشدد فى حماية الفرد إلى إسقاط العقوبات والاجتراء على المحظورات فالإمام موكل بالنظر فى منع تلك المحظورات من طريق الزجر والتعزير . وقد تقدم أن التعزير يتناول الحبس والضرب والغرامة المالية ، و يعاقب به فيما دون الحدود .

وقد يرى الإمام أن اجتماع الشهود الذين يثبتون التهمة غير ميسور فى بعض الأزمنة . إما للخوف والتحرج أو لشيوع الباطل والزور ، أو لاختلاط المسلمين بغير المسلمين أو لاتخاذ الأماكن التى تدارى فيها المحظورات ، أو لغير ذلك من الأسباب . فإن رأى ذلك ورأى أن الإعفاء من الحد مضرة ومفسدة فله أن يجمع بين ضمان الأمة وحمايتها و بين إعطاء الفرد حقه من الضمان والحماية . فيعاقب بما يراه صالحا للأمرين من ضروب التعزير .

وأيا كان القول برعاية الحرية الشخصية فى فرض العقوبات فليس فى وسع غال من غلاتها أن يقطع بأن مسألة الزنا أو مسألة السكر من المسائل الفردية التى يترك فيها الأمر كله لآحاد الناس . ففى الزنا والسكر مساس بقوام الأسر وأخلاق الجماعة ، وسلامة الذرية لا مراء فيه . ومتى بلغ من الزانى أن يشهده أربعة شهود عدول ، و بلغ من السكير أن يصل إلى القاضى بين شاهدين عدلين والخمر تفوح

من فيه ، فليست المسألة هنا مسألة فرد يفعل ما يحلو له بينه و بين نفسه ، ولكنها مسألة المجتمع كله فى كيانه وأخلاقه وأسباب الأمن والطمأنينة فيه ، وقد تبدو من هذا حكمة من حكم الشرائط التى اشترط الشرع الإسلامى توافرها ، لإقامة الحدود العلنية بين الناس .

وننتهى من ذلك كله إلى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين ، « وهما » أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت عليها شئون جماعات من البشر آلاف السنين وهى لا تعانى كلّ ما تعانيه الجماعات المحدثة من الجرائم والآفات ، وأن قواعد العقوبات المحدثة لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة وكانت تنافر مقتضيات العصر فى ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان ، قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح للتطبيق فى هذه الأيام ، و بعد هذه الأيام » .

الإله

« قل هو الله أحد ، الله الصمد[1] ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

« هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم » .

« كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون » .

« خالق كل شيء » .

« وكان الله على كل شيء قديرا » .

« ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » .

« والله بصير بما تعملون » .

« ألا إنه بكل شيء محيط » .

« وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » .

« والله غفور رحيم » .

« ليس كمثله شيء » .

« لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » .

* * *

فى هذه الآيات القرآنية مجمل العقيدة الإلهية فى الإسلام .

وهى أكمل عقيدة فى العقل .

---

(١) الصمد : المقصود في الحوائج على الدوام المستغني بذاته .

وهى أكمل عقيدة فى الدين .

خالق واحد ، لا أول له ولا آخر ، قدير على كل شىء ، عليم بكل شىء ، محيط بكل شىء ، وليس كمثله شىء .

وعالم مخلوق ، خلقه الله ، ويرجع إلى الله ، ويفنى كما يوجد بمشيئة الله .

وإذا عبرنا عن هذه العقيدة بلغة الفلسفة قلنا : إنهما وجودان . وجود الأبد ووجود الزمان .

ومن الوهم أن يقع فى الأخلاد أن الزمان قد يكون جزءا من الأبد ، نمده أو نمطه من أوله فإذا هو أزل ، ونمده أو نمطه من آخره ، فإذا هو سرمد[1] لا ينقضى على الدوام .

فالحقيقة أن الزمان غير الأبد ، ننقصه كله فلا ينقص من الأبد شىء ، ونزيده كله فلا يزيد على الأبد شىء . لأنهما وجودان مختلفان فى الكنه والجوهر ، مختلفان فى التصور والإدراك .

فالأبد وجود لا نتصور فيه الحركة .

والزمان وجود لا نتصوره بغير الحركة .

وإذا ثبت أحد الوجودين ثبوتا لا شك فيه فالوجود الأبدى هو الثابت عقلا وهو وحده الذى يقبل التصور بغير إحالة[2] فى الذهن والخيال ، لأننا نذهب لنفرض أولا للوجود فنقع فى الإحالة ، وكذلك نقع فى الإحالة حين نذهب لنفرض له آخراً أو عمقا أو امتدادا على نحو من الأنحاء . ولكننا لا نقع فى إحالة ما إذا تصورنا الأبد بغير ابتداء ولا انتهاء ولا كيف ولا قياس على شىء من الأشياء .

وهكذا يؤمن المسلم بوجود الإله .

ولا يسع العقل أن يبلغ من الإيمان به فوق مبلغ الإسلام .

* * *

(١) سرمد : السرمد : اتصال الزمان بتعاقب الليل والنهار . والسرمدي: الدائم الذي لا ينقطع أو ما لا آخر له . (٢) احالة : أحال الرجل : أتى بالمحال أي الباطل ، وتكلم به .

وليس بنا أن نطيل القول فى قدم العالم وحدوثه ، فلا حاجة بنا إلى ذلك فيما نحن فيه . وكل ما قيل عن قدم العالم خلف ليس له طائل ، ولا يبطل عقيدة واحدة من عقائد الإسلام .

إن قيل إن الزمان أبدى فهذا خلط فى التفكير وخلط فى الكلام .

وإن قيل إن الزمان هو مقياس القدم فنحن حين نقول إن الزمان قديم فكأنما نقول إن الزمان هو الزمان ، أو إن الزمان وجد حين وجد ، ولم يوجد زمانان مفترقين .

وإن سأل سائل : لم وجد الزمان حين وجد ، ولم يوجد فى حين قبله ، فكأنما يفرض زمانا موجوداً قبل وجود الزمان .

ويكفى المسلم أن يعلم أن الزمان لم يوجد أبديا ، وأن وجود الأبد أكمل من الوجود الموقوت ، وهذا هو غاية التنزيه الذى يفرضه الإسلام على معتقديه ، وهذا — أيضاً — هو غاية ما ينتهى إليه تمييز العقول .

ولا إعضال فى فهم الصلة بين الوجودين : الوجود الأبدى ، والوجود فى الزمان .

فالوجود الأبدى كامل مطلق الكمال :

ولا يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإنعام ، ولا تكون القدرة والإنعام بغير خلق وإبداع .

ومن العبث أن يقال إن الخلق إذن اضطرار .

لأننا لا نقول إن الله جل وعلا مضطر حين نقول إنه كامل مطلق الكمال ، وإنه لا يقبل النقص والعيب ، وإن الخلق من كمال جوده وقدرته وإحسانه . إذ ليس بالمعقول أننا ننفى الاضطرار عن الله حين نجعله ناقصا فى قدرة الخلق والإبداع

بل نحن فى هذه الحالة ننفى عنه مقتضيات الكمال .

ويستطرد بنا هذا إلى الكلام على صفات الله تعالى فى القرآن الكريم . فإن هذه الصفات هى الصفات التى تنبغى لكل كمال مطلق منزه عن الحدود .

والكمال المطلق واحد لا يتجزأ . ولا يكون كمالا مطلقا إلا إذا كان غاية فى القدرة والعلم والرحمة والعدل والإحسان والتصريف .

وعلة الزلل كله أن نحصر هذه الصفات وهى لا تقبل الحصر ، أو نقيسها على شىء وهى أعلى وأكمل من كل شىء . فأصدق الإيمان — وأصدق التفكير معا فى هذا الصدد — أن الله ليس كمثله شىء ، وأنه يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار .

وخير لنا من الخوض فى تقسيمات الصفات النفسية أو الصفات الثبوتية أو الصفات السلبية ، أن نضرب مثلا واحدا لخطأ العقول فى استلزام بعض الصفات وبطلان بعض الصفات ، فيما هو محسوس قابل للامتحان والاختبار : وهو علاقة الجوهر البسيط بصفة البقاء . أو صفة التنزه عن الانحلال .

فالأقدمون — أو أكثر الأقدمين — متفقون على أن الكائنات العلوية ، كالشموس والأفلاك ، خالدة لا تقبل الفناء لأنها من نور ، والنور جوهر بسيط ، والجوهر البسيط لا يقبل التركيب وهو من ثم لا يقبل الانحلال .

وها نحن قد رأينا فى عصرنا هذا أن الأجسام كلها ذرات ، وأن الذرات كلها تنفلق أو تنحل فتصير إلى شعاع أو تصير إلى نور .

ومع هذا تألفت من هذا النور عناصر ، وتألفت من هذه العناصر أجسام ، وتألفت فى هذه الأجسام ألوان وأشكال وأطوار وأحوال ، هى هذه المادة أو هذه الهيولى التى قيل فى المذاهب القديمة إنها معدن الفساد المنحل ، ونقيض الجوهر البسيط .

فإذا كان هذا حكمنا على بساطة المادة فمن أين لنا أن نحكم على بساطة الجوهر الإلهى حكما نجريه مجرى اللزوم لما ينبغى أن يكون عليه ؟ ومن أين لنا أن نقول إن الوجود الأبدى يفعل هذا ولا يفعل هذا ، ويكون من المناقض له أن تنسب إليه هذه الصفة أو يحدث منه الخلق على هذا المثال ؟

غاية الغايات أن نقول إن الوجود الأبدى أكمل وجود . وإن أكمل وجود يخلق وجودا آخر دونه فى الكمال ، وإن الوجودين لا ينعزلان .

فإذا كانت كيفية ذلك تعزب عن أذهاننا فقد عزبت عن أذهاننا كيفيات ما نراه ونحده بالأبصار ، فلا جرم تعزب عنا الكيفيات فيما يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار .

وهل من الكيفيات المفهومة أن نقول مثلا إن الوجود الكامل لا يقدر على الإيجاد أو على منح الوجود ؟ أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن الوجود كله طبقه واحدة بين ما كان أزليا أبديا و بين ما كان ذا زمان ؟

أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن الوجودين منعزلان لا علاقة بينهما بحال من الأحوال ؟

أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن هذه العلاقة تقف عند حد لا تتعداه كما قال أرسطو حين زعم أن الله حرك العالم ووقفت علاقته به بعد ذلك ؟

كل أولئك غير مفهوم فى العقل ولا مفهوم فى الإيمان .

ولكننا نفهم ولا نشك — دينا وعقلا — أن الوجود الكامل المطلق يصنع شيئاً يقتضيه كماله ، وأن الصانع أكمل من المصنوع ، وأن المصنوع لا ينعزل عن الصانع ، و إن أعيانا أن نحصر الصلة بينهما حصر الإحاطة والاستيعاب .

والأديان جميعا تؤمن بهذه العلاقة بين الخالق والمخلوق ، ولكنها تفرق بين

علاقة الخالق بالمخلوقات و بين علاقة السبب المادى بالمسبَّبات المادية ، أو علاقة الحتم « الآلى » بين المقدمات والنتائج فى القياس .

فالأسباب المادية — بالغة ما بلغت من العظمة — لا تنشئ دينا ولا تقر طمأنينة الإيمان فى قلب إنسان .

والكون عظيم واسع لا شك فى عظمته واتساعه . ولكن الإنسان لا يقنع بعظمته واتساعه ليؤمن به و يطمئن إليه ، و إنما يركن إلى الإيمان حين يبحث عن إرادة حية وراء الكون كله ووراء الأسباب فيه والمسببات .

فعلاقة الدين علاقة حية بين خالق واع ومخلوقات واعية ، تدعوه فيستجيب وتصلى إليه وتؤمن بجدوى الصلاة .

والقرآن صريح فى إثبات هذه العلاقة بين المعبود والعباد : « و إذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » .

والقرآن صريح كذلك فى حث الناس على الاستعانة بأنفسهم والاعتماد على قوتهم مع اعتمادهم على القوة الإلهية فى مقام الدعاء والصلاة ، فلا يقبل من إنسان أن يفرط فى مستطاعه ومستطاع عمله ، ولا يحرمه مع ذلك رجاءه فى معونة القدرة الإلهية حين لا يستطيع . وذلك قصارى ما يعطيه الدين من قوة الصبر وقوة الرجاء .

« يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة . إن الله مع الصابرين » .

فهو يلهم الناس أن الله لا يخذلهم إن نصروا أنفسهم ، ولا يحرمهم الطاقة التى تفوق الطاقة حين يتجهون إلى الله .

وكل دين لا يكفل لأصحابه هذا الرجاء فهو دين لا معنى له ولا حاجة إليه ، و إن وجوده وعدمه سواء .

وليس المراد من ذلك أن الإيمان بالله قائم على الحاجة إليه ، و إنما المراد به

أن الإيمان بالله قائم على الإيمان بقدرته وكماله وعدله وسلطانه فى الوجود واتصاله بهذا الوجود . فإن لم يكن المعبود كذلك فما هو بأهل للإيمان به ، على الاستغناء عنه أو على الحاجة إليه .

وأكثر ما يعترض به المعترضون على حكمة الصلاة أنها لا توافق الإيمان بنظام السكون واطّراد حركاته وسكناته على سنة واحدة أو قانون واحد مقدور الأعمال والآثار من أزل الآزال .

وهو اعتراض يقبل على فرض واحد ، وذلك أن الصلاة عمل خارج من السكون غير داخل فيه ، فهى لا تنبعث من نظامه ولا تؤثر فى نظامه ، ولا يكون لها شأن حقيق بها غير الشذوذ والإهمال .

فأما إذا كانت الصلاة داخلة فى حساب السكون — كما هى فى الواقع — فشأنها فى الآثار والمؤثرات كشأن جميع الأعمال والحركات . فلا يقال للناس كفوا عن الصلاة لأنها لا تفيد ، إلا كما يقال لهم كفوا عن التعرض لقوانين الطبيعة بالاختراع والصناعة لأنها قوانين مقدورة الأعمال والآثار من أزل الآزال .

ولا مانع مطلقا من تأثير العوامل الروحية فى أحداث السكون ولو قصرنا التأثير على النحو الذى نعانيه كل يوم فى هذه المحسوسات فضلا عن الغيوب والمعقولات .

قال الإمام الغزالى فى تهافت الفلاسفة « لو لم ير إنسانٌ المغناطيس وجذبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره وقال : لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب به ، فأنه المشاهد فى الجذب . حتى إذا شاهده تعجب منه وعلم أن علمه قاصر عن عجائب القدرة »

وذلك بعد أن قال عن المؤثرات الروحية : « ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرط أن يكون السبب هو هذا المعهود . بل فى خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ألا وجود إلا لما شاهده . »

وما يقـال عن جذب المغناطيس يقال عن جذب الأجسام ولا سيما جذب الـكواكب أو تجاذبها على هذه الأبعاد الشاسعة من السماء . فإن انتقال التأثير من الجاذب إلى المجذوب حقيقة لا ريب فيها ، ولـكنها لا تفسر إلا بالفروض والتخمينات وتقدير الوسائط التى لا يثبتها العيان ولا يقطع بها البرهان .

والعجيب أن أدعياء العلم والعقل يشاهدون هذا وأمثاله ويسمعون تعليله الذى يختلف فرضاً بعد فرض ، وتخميناً بعد تخمين ، فيسكتون ويسلمون أنه معقول ومفهوم ولـكنهم يستكثرون تأثير الروح فى الأرواح وتأثير العقل فى العقول ، لأنهم يريدون أن يلمسوا بأيديهم كيف تؤثر وكيف تتأثر ، ولا يقبلون هنـا ما يقبلونه فى عالم الحس والعيان .

كذلك لا مانع مطلقاً من تفاوت الأرواح والعقول فى قـدرة التأثير بالصلاة بالدعاء والإيحاء .

لأن الوجود كما أسلفنا طبقات وليس بطبقة واحدة ، منهـا ما هو أقرب إلى الخصائص الإلهية ومنها ما هو أقرب إلى الخصائص الطبيعية ، وليست كلها فى التأثير سواء .

فالوجود الـكامل يوجد غيره ، وهو جميع هذه الـكائنات .

ولـكن هذه الـكائنات درجات : فما يعى منها وجوده ويشعر بأنه موجود ، أرفع من الـكائن الذى لا يعى وجوده ولا يشعر بأنه موجود .

والـكائن الواعى الذى يشعر بموجده أو يشعر بالوجود المطلق الـكامل أرفع من الـكائن الواعى الذى لا يعى غير ذاته أو ما حوى من المحسوسات .

وإذا كانت قدرة الإيجاد تختلف باختلاف طبقات الوجود فأقرب الـكائنات إلى الله هو الـكائن الذى يعى ذاته ويعى موجده ، ويستمد منه قبساً من القدرة الإلهية يقصر عنه من دونه من هذه الـكائنات .

ووعى الموجود لموجده كذلك درجات : فمن كان أكمل وعيا كان أكمل اقتباساً من قدرة الله وأقرب لياذاً به و بحكمته وتدبيره وعمله . ولا يعقل أن تخلو الكائنات الروحية من هـذه الفوارق ، ولا يعقل أن تكون بينها هذه الفوارق عبثا كأنّ وجودها وعدمها سواء ، ولا يعقل أن يكون منها ما هو أقرب إلى الله ولا يقدر على شيء يختص به فى أحداث هذا الكون على نحو يناسب القرب من قدرة الله ، وهو تأثير العقل أو تأثير الروح .

فجدوى الصلاة لا تنفى نظام الكون . لأن المصلين جزء من الكون وجزء من نظامه . بل بطلان جدوى الصلاة ينفى وجود الإله الذى يخلق النظام خلقا ولا يقوم بين منظماته مقام الآلة التى لا فرق فيها بين أن تدار وأن تدير .

* * *

أما فلسفة القرآن فى إثبات وجود الله فهى جماع الفلسفات التى تمخضت عنها أقوال الحكماء فى هذا الباب .

وأشهر الحجج التى اعتمدت عليها الفلسفة الإلهية ثلاث ، وهى برهان الخلق المعروف عند الأورو بيين بالبرهان الكونى : Comological Argument وبرهان النظام المعروف عندهم ببرهان الغاية أو القصد Teleological Argument

و برهان الاستعلاء والاستكمال المعروف عندهم ببرهان القديس انسلم أو Ontological Argument

وفحوى برهان الخلق أو البرهان الكونى أن المتحركات لا بد لها من محرك لا تجوز عليه الحركة ، وأن الممكنات لا بد لها من موجد واجب الوجود ، و إلا لزم التسلسل إلى غير انتهاء . وهذا الموجد الواجب الوجود هو الله .

وفحوى برهان القصد أن نظام العالم يدل على إرادة محيطة بما فيه من الأسباب والغايات .

وفحوى برهان المثل الأعلى أن العقل إذا تصور شيئاً عظيما تصور ما هو أعظم منه . و إلا تطلب موجبا للوقوف عند حد من العظمة لا تتعداه ، وكلما عظم شيء فهناك ما هو أعظم منه وأعظم حتى تنتهى بالتصور إلى العظمة التى لا مزيد عليها . والعظمة التى لا مزيد عليها لا تكون مجرد تصور يقع فى الوهم ولا يوجد فى الواقع لأن العظمة الموجودة فوق العظمة الموهومة أو المتصورة . فالله إذن موجود لأنه أعظم الموجودات .

والقرآن الكريم يكرر هذه البراهين فى غير موضع ويقيم الحجة بوجود المخلوقات على وجود الخالق و بنظام الكون على وجود المدبر المريد ، و بإثبات المثل الأعلى لله فوق كل مثل معروف أو معقول .

* * *

« الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » .

* * *

« فخلق فسوّى » .

* * *

« ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ، الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » .

* * *

« أم من خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ، أإله مع الله ؟ » .

* * *

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » .

« وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج » .

* * *

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم[1] فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

وقد تكرر فى القرآن الكريم برهان خلق الزوجين تكرارا متجدد الأساليب والمعارض دليلا على القصد والتدبير فى سنن هذا الوجود . وهو لا ريب أقوى البراهين على القصد وابتداع الوسيلة إليه . لأن ظهور الحياة فى وسط المادة عجيب ، وأعجب منه أن تتهيأ الأسباب فى جسدين مختلفين لدوامها وانتقال خصائصها وصيانة ولائدها بين عناصر الطبيعة وآفاتها . وقد عرض الآن من أسرار التوليد ما لم يكن معروفا بين الناس عند نزول القرآن الكريم ، فإذا هو أعجب وأعجب من ظهور الحياة ومن اختلاف وظائف الجنسين : عرف الآن أن التناسلات التى يتولد منها الجنس البشرى كله يمكن أن تجمع فى قمع من أقماع الخياطة أقل من نصف فنجال . ويتسع هذا الحيز الصغير — كما قلنا فى كتابنا عن الله — « لكل ما فى النفوس من الأحاسيس والحوافز والأسرار ، ولكل ما فى العقول من الأفكار والفلسفات والمبتكرات ، ولكل ما فى الضمائر من العقائد والأخلاق والأشواق ، ولكل ما فى الأجسام من الوظائف والمحاسن والأشباه ، ولكل ما بين هؤلاء من الأواصر والوشائج والعلاقات » .

وخليق بهذا أن يبين لنا — كما قلنا هناك — « أن الحياة قوة من عالم العقل لا من عالم المكان والزمان . لأن الحيز الذى يحتوى الناسلة هو الحيز الذى يحتوى كل ذرة فى حجمها من الذرات المادية ، ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر لها فى ذرات الأجساد » .

* * *

(١) يذرؤكم : يخلقكم .

وتوكيد القرآن الكريم لوحدانية الله كتوكيده لوجود الله . بل هو أشد وألزم فى عقيدة الإسلام . لأن الإيمان بالإله الأحد ألزم من الإيمان بالعقيدة الإلهية على إطلاقها . إذ كان الإيمان بأكثر من إله واحد مفسدا لفهم الكون ومفسدا لفهم الضمير . ومفسدا لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية ، ومفسدا لعلم الإنسان بحقيقة الإنسان .

وحجج القرآن على الوحدانية قاطعة ، وإن قال بعض المتكلمين إنها جرت مجرى الأدلة الخطابية لتوجيه القول فيها إلى الخاصة والعامة ، وإلى العلماء والجهلاء .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

« قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » .

* * *

والذين قالوا بغلبة الدليل الخطابى على الدليل القاطع فى هذه الحجة زعموا أن الاختلاف بين الإلهين الاثنين أو بين الآلهة الكثيرة غير لازم عقلا لجواز الاتفاق . .

وهو زعم مردود ظاهر البطلان . لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين . ولأن الأبد لا يكون أبدين . ولأن الوجودين اللذين يتفقان فى البداية والنهاية وفى تقدير كل شىء وتصريف كل عمل ، ولا يختلفان فى وصف من الأوصاف ولا فى لازمة من لوازم هذه الأوصاف — هما وجود واحد لا وجودان ، وليس بينهما من فاصل الذات عن الذات ما يجعلهما ذاتين اثنتين .

أما الآلهة المتعددة فهى إن أطاعت الله ولم تخرج عن قضائه وقدره فحكمها حكم المخلوقات ، و إن كانت لا تطيعه فهى تنازعه وتبتغى « إلى ذى العرش سبيلا » فلا يستقيم على ذلك أمر الوجود .

* * *

ومتى ثاب المسلم إلى هذه الحكمة القرآنية فى أمر الإله فقد تزود من كتاب دينه بعقيدة تصحح أخطاء الديانات كما تصحح أخطاء الفلاسفة . إذ كانت الديانات قائمة على الإيمان . ولا أحق بالإيمان من إله أحد صمد سميع مجيب ليس كمثله شىء وهو محيط بكل شىء . و إذ كانت الفلسفة قائمة على القياس ، ولا يصح القياس ما لم يثبت فى مقياسه كل فارق بين وجود الأبد ووجود الزمان .

مسألة الرّوح

«يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» .

مسألة الروح أعضل مسائل العلم والفلسفة ومذاهب التفكير على التعميم منذ فكر الإنسان في حقائق الأشياء ، بين جميع أصحاب النحل والآراء ، في جميع العصور .

وسواء فهمنا من الروح أنها جوهر مجرد تقوم به حياة الأجساد ، أو فهمنا كما يفهم الماديون أنها ظاهرة الحياة في تركيبة من تراكيب المادة — فلا يزال العلم بحقيقتها قليلا أو أقل من القليل .

لأن الماديين الذين يعتبرونها قوة من قوى المادة لم يخرجوا بها عن تسجيل الحس كما يرونه ولم يستطيعوا قط تعليل الفارق بين الخلية المادية والخلية الحية بعلة من العلل المادية نفسها فضلا عن العلل التي تتجاوز المادة إلى ما وراءها . ولم يفكروا أن الفارق عظيم وأنه أبعد فارق بين شيئين من هذه الأشياء التي تقع في الكون المحسوس أو الكون المعقول .

فمن معجزات القرآن أنه وضعها هذا الموضع الصحيح من الفلسفة والعلم ، وجعلها أعضل المعضلات التي يتساءل عنها الناس بغير استثناء .

ويزيد في تقدير هذه المعجزة أن القرآن لم يستكثر على الفكر الإنساني أن يخوض في المسألة الإلهية ، وأن يصل إلى الإيمان بالله من طريق البحث والاستدلال والنظر في آيات الخلق وعجائب الطبيعة .

فالعقل يهتدى إلى وجود الله من النظر فى وجود الأشياء ووجود الأحياء .

ولكنه لا يهتدى إلى حقيقة الروح من هذا الطريق ، ولا يذهب فيها مذهبا أبعد ولا أعمق من الإحالة إلى مصدر الموجودات جميعاً ، وهى إرادة الله ، أو أمر الله .

وقد عجب بعض المفسرين لذلك وراحوا يتساءلون : أتكون مسألة الروح أكبر من المسألة الإلهية وهى غاية الغايات فى سبح العقول ؟

ولكنهم فى الواقع يرجعون بالعجب إلى غير مرجعه الأصيل ، لأن المعضلة الفكرية لا تبلغ مبلغ الإعضال بمقدار عظمتها واتساعها بل بمقدار دقتها وخفائها ... وقد تكون عوارض الشمس أوضح فى رأى العلماء من عوارض الذرة الخفية ، و بينهما من التفاوت فى القدر ذلك الأمد البعيد .

وقد أجمل الإمام الرازى أسباب هذا الإعضال فى مسألة الروح فقال : « .. انهم سألوا عن الروح وأنه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه . و بيانه أن المذكور فى الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه » .

« أحدها أن يقال ما ماهيته ؟ هل هو متحيز أو حال فى المتحيز أو موجود غير متحيز ولا حال فيه ؟

« وثانيها أن يقال أهو قديم أو حادث ؟

« وثالثها أن يقال هل هو يبقى بعد فناء الأجسام أو يفنى ؟

« ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة الأرواح وشقاوتها ؟

« وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة ، وليست فى الآية دلالة على أنهم عن أى هذه المسائل سألوا . إلا أنه تعالى ذكر فى الجواب : قل الروح من أمر ربى ، وهذا الجواب لا يليق إلا بمسألتين : إحداهما السؤال عن الماهية أهو عبارة عن أجسام موجودة فى داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والأخلاط ؟

أو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أو عن عرض آخر قائم بهذه الأجسام أو عن موجود يغاير هذه الأشياء ؟ فأجاب الله تعالى بأنه موجود مغاير لهذه الأشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث قوله : كن فيكون . فهو موجود يحدث من أمر الله وتكوينه وتأثيره فى إفادة الحياة للجسد ، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا وهو المقصود من قوله : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

« وثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فإن لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » . فقوله من أمر ربى معناه من فعل ربى فهذا الجواب يدل على أنهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال : بلى هو حادث . وإنما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . يعنى أن الأرواح فى مبدأ الفطرة خالية من العلوم كلها . ثم تحصل فيها المعارف والعلوم ؛ فهى لا تزال متغيرة من حال إلى حال ، والتغير من إمارات الحدوث » .

* * *

وتلخيص الإمام الرازى للمعضلة شامل لجوانبها المتعددة : كما بدت للمفكرين من الفلاسفة الأقدمين ، وبخاصة علماء الكلام .

ولا نظن أن المحدثين جاءوا بفرض من الفروض فى تفسير الروح لم يسبقهم إليه الأقدمون . مع ملاحظة الفارق فى بحوث علم الحياة ووظائف الأعضاء بين علماء اليوم وعلماء الزمن القديم .

فمن المفكرين الأقدمين من قال إن الروح أجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد ، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليه تحلل

ولا تبدل ، حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء .

ومنهم من قال إنه جزء لا يتجزأ فى القلب ، أو قال إنه جسم هوائى فى القلب أو قال إنه جسم هوائى فى الدماغ ، أوقال إنه قوة فى الدماغ وهو مبدأ الحس والحركة ، أو قال إنه أجزاء نارية وهى المسماة بالحرارة الغريزية ، أو قال إنه الدم المعتدل تقوى الحياة باعتداله وتفنى بفنائه ، أو قال إنه جسم بخارى يتكون من لطافة الأخلاط و بخاريتها كتكون الأخلاط من كثافتها ، وهو الحامل للقوى الثلاث : وهى قوة الروح الحيوانى وقوة الروح النفسانى وقوة الروح الطبيعى ، ومنهم من قال بأن الروح جوهر مجرد يتفاوت فى التجرد والصفاء ، فهو فى العارفين الخالصين أصفى منه فى غيرهم من ذوى الأرواح .

ومنهم من قال غير ذلك ولم يخرج عن فحوى فرض من تلك الفروض ، كما أحصاها صاحب كشاف إصطلاحات الفنون فى مادة الروح .

* * *

أما المفكرون المحدثون فهم فى الجملة بين قولين : قول بنشوء الحياة من جوهر مجرد ، وقول بنشوئها من استعداد فى المادة يظهر مع التطور والتركيب .

وليس بين القائلين بالجوهر المجرد من الأقدمين والمحدثين اختلاف كبير فى غير أساوب التعبير .

فالمحدثون يقولون إن الجسم لا ينشئ الحياة ولا طاقة للمادة بتوليد القوة الحيوية ، ولكنها إذا بلغت مبلغاً معلوما من الاستعداد صلحت لحلول الروح فيها وتهيأت لخدمتها . مثلها فى ذلك مثل الجهاز الذى يصلح بالتركيب لقبول الكهرباء . فإن أجزاءه المتفرقة لا تتحرك ولا تقبل العمل الكهربائى إذا بقيت على تفرقها ، أو اجتمعت على نحو غير النحو الصالح لاستقبال التيار وتلبية

حركاته . وكذلك الأعضاء الجسدية لا تخلق الحياة ولكنها تصلح لاستقبالها وتلبية حركاتها متى تم تركيبها على النحو المعروف .

والأقدمون يقولون بمثل ذلك . ولكنهم يعبرون عنه بأسلوبهم المنطقى الذى يستخدمونه للتمييز بين الصور والأجسام . فالروح عندهم « كمال أول لجسم طبيعى آلى » .

والكمال عندهم هو الذى تتحقق به ماهية الشىء . وهو قسمان : قسم يصدر منه الفعل وهو الكمال الأول ، وقسم هو الفعل نفسه وهو الكمال الثانى .

والإنسان جسم آلى لا تتحقق له الإنسانية إلا بحلول الروح فيه . فلا تتحقق له الإنسانية بمجرد وجود الأعضاء فيه بل باستقبال هذه الأعضاء لمصدر فعلها وحركتها . وهو الروح . فالروح إذن هى الكمال الأول لتركيب جسم الإنسان .

ودليل الأقدمين على أن الروح جوهر مجرد يلخصه الشهرستانى فى كتاب نهاية الإقدام فى علم الكلام إذ يقول : « إن العلم المجرد الكلى لا يجور أن يحل فى جسم ، وكل ما لا يجوز أن يحل فى جسم فإذا حل ففى غير جسم ، فالعلم المجرد الكلى إذا حل حل فى غير جسم » ويؤيد ذلك أنه عير قابل للانقسام .

ويوشك الأقدمون والمحدثون أن يتلاقوا فى توضيح المشكلة التى تنجم عن القول بتجرد الروح ثم القول بتأثيرها فى الأجسام .

فالأقدمون يجعلون الجواهر المجردة درجات فى التلبس بالمادة وقابلية الاشتراك معها فى عملها ، فلا يؤثر الجوهر المجرد فى المادة مباشرة بل يؤثر فيها بواسطة جوهر يقارب به من جهة ويقارب المادة من جهة أخرى .

والمحدثون يقيمون هذه القنطرة بين العالمين — عالم الروح وعالم المادة — كثيرة : منها أن الغدة الصنوبرية فى الدماغ هى ملتقى الروح بالجسد ، ومنها أن يرتفعوا بالمادة الجسدية إلى غايتها من الصفاء لكى تتقبل الأثر من عالم

الروح ، ومنها أن يزيلوا العجب من تأثير الأرواح فى الأجسام بقولهم إن تأثير الروح فى الجسد ليس بأعجب من هذه المؤثرات التى نراها تقع من الأجسام . فلا داعى للجزم بامتناع أثر الجوهر المجرد فى صور المادة على اختلافها بين الجوامد والأحياء .

وكل فرض من هذه الفروض لا يزعم صاحبه أنه قال فى معضلة الروح قولا يغنيه عن التمثل فى هذه المعضلة بالآية القرآنية الكريمة : « قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

* * *

والماديون الذين يقولون بنشأة الحياة من المادة لا ينيبون[1] — بطبيعة الحال — إلى علم الله فى معضلة من المعضلات . ولكنهم ينيبون على الرغم منهم إلى رأى فى تعليل الحياة هو أعجز وأبلغ فى التسليم من إنابة المؤمنين . لأن قصارى ما ذهبوا إليه أن الحياة حصلت لأنها حصلت ، أو لأنها قابلة للحصول .

فهم يعترفون بالفارق البعيد بين الذرة المادية والخلية الحية ، ولكنهم يقولون إن الخلية الحية قد تترقى بالتطور والتركيب المتلاحق إلى اكتساب خصائص الحياة

ويمثلون لذلك بالعناصر التى تتركب فتظهر فيها بعد التركيب خصائص لم تكن لعنصر من عناصرها على انفراد .

وهكذا يترقى التركيب بالمادة إلى مرتبة النبات فالحيوان فالإنسان العاقل ، فما فوق الإنسان مع تطاول الزمان .

ولكنهم لا يذكرون دليلا واحدا على حدوث الحياة من مثل هذا التركيب ... ولا يذكرون سبباً ماديا معقولا لالتزام المادة سلم الارتقاء طبقة فوق طبقة منذ الأزل الذى لا يعرف له ابتداء ؟ ولا يذكرون سبباً ماديا واحدا يوجب أن تنفرد بعض الذرات المادية بهذا التطور دون بعضها وهى سواء فى السكنه والحركة وقوانين الوجود ، ولا يشعرون بقصور هذا الفرض عن تفسير الخصائص التى تتوزع بين

---

(١) ينيبون : يرجعون .

ألوف الخلايا التى تتولد منها الأنواع الحية ، وفى كل خلية منها قدرة على التجدد والتعويض ونقـل طبائع النوع كله ، وهى فى دقتها أخفى من أن تتراءى الألوف منها للعين بغير منظار .

فإن الناسلات التى تنشئ النوع الإنسانى كله يمكن أن تجمع فى قمع صغير من أقماع الخياطة ، وفى هذا القمع الصغير تكمن جميع الخصائص التى يختلف بها ملايين البشر فى الأفكار والعادات والأعضاء والألوان ، وتكمن جميع الموروثات التى تلقاها سكان الـكرة الأرضية عن آبائهم وأجدادهم منذ مئات الألوف من السـنين . وجميع الموروثات التى يخلفونها لأعقابهم إلى مئات ألوفٍ أخرى بغير انتهاء .

فإذا كانت الحياة معانى تقوم على الوعى الذى لا يوجد فى المادة ويكفيها مثل هذا الحيز من الامتداد وهو أقرب إلى المعقولات منه إلى المحسوسات — فماذا أبطل الماديون من القول بقوة الروح المعنوية ؟ أو ماذا أبطلوا من القول بتوسط هذه المعانى بين الوجود المجرد والوجود المحسوس ؟

إذا كانت الحياة لا توجد فى كل مادة ، وكانت المادة الخاصة التى توجد فيها تتلقاها معانى لا يحصرها الحس ، وتأخذ منها كل هذه الأجسام التى تملأ فضاء الـكرة الأرضية ، فهل هذا هو تفسير السر المغلق أوهذا هو السر المغلق الذى يدق عن العقول ؟

وأى أجسام بل أى آكام من الأجسام ؟ أهى أجسام وكفى تتساوى فى جميع الأشكال والأحجام ؟

كلا . بل هى أجسام تختلف كل ذرة منها عن كل ذرة ، ولا تنوب واحدة منها عن الأخرى أو تختلط شخصـية منها بشخصية سواها . فأين

يبتدئ التلغيز[1] والتخمين إذا كان هذا نهاية التفسير والتبيين ؟

* * *

وإذا كان الماديون قد بلغوا بتجريد قوة الحياة أقصى ما يستطيعه المادى من صفات التجريد — فإن القول بالتجريد المطلق لا يقطع الكلام فى مسألة الروح ولا يتركه بغير بقية طويلة تستتبع الأسئلة الكثيرة بغير جواب .

فهل الجوهر المجرد البسيط يقبل الفناء ؟ وهل كان معدوما قبل أن يوجد ؟

إن فريقا من الفلاسفة يقول إن الجوهر البسيط لا يتغير ولا يفنى . لأن الانحلال إنما يأتى من جهة التركيب وليس فى الجوهر البسيط شىء مركب .

وما ليس بقابل للفناء غير قابل للإيجاد بعد عدم ، وليس له ابتداء ولا انتهاء .

وبعض المتدينين يقول بقدم العالم كله لأنه لايخلق فى زمان ، والجواهر البسيطة من باب أولى قديمة على هذا الاعتبار . وقد يستشهد هؤلاء على قدم الروح بأنها من روح الله : « ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون » .

فالروح من روح الله وهو أزلى أبدى بلا أول ولا آخر ولا زمان ولا مكان .

ومنهم من يقول بحدوث الروح ويعنى بذلك أنها غير قديمة ، وينكر قدم العالم على الإجمال .

وهنا يرد على الخاطر سؤال عن تساوى الأرواح فى القدم أو تساويها فى الحدوث .

فهل وجدت أرواح الآباء والأبناء والأحفاد فى وقت واحد ؟ أو وجدت على تفاوت فى الترتيب ؟ وهل تنقطع صلة الأبوة بين الأرواح أو هنالك أرواح توصف بالأبوة وأرواح توصف بالبنوة على النحو الذى نشهده فى الحياة ؟ وما الفارق

---

(١) التلغيز : استعمال اللغز ، أي الكلام الذي يراد غير الظاهر منه .

بين أرواح الآباء والأمهات وأرواح الذكور والإناث .

ويرد على الخاطر سؤال آخر عن علاقة الروح بالجسد بعد دخوله والامتزاج بأعضائه : هل تأتى بالمعرفة معها من عالم الأرواح أو هى تتلقى المعرفة من ملابسة الأعضاء وحس الحواس التى تتألف من البصر والسمع واللمس والشم والذوق وما إليها ؟ وهل تحمل معرفتها معها بعد فراق الجسد أو تتركها وراءها بعد انقطاع الصلة بينها وبين الإحساس بالحواس ؟

ويرد على الخاطر سؤال غير هذين السؤالين فى مسألة الثواب والعقاب : فهل تخلص الروح من الجسد كما دخلته مبرأة من الذنوب ؟ وهل يلصق شىء من الجسد بشىء من الروح ؟ وإذا كانت قبل نزولها فيه وخروجها منه خالصة من تلك الذنوب فكيف يكون العقاب ؟ أو كيف تعاقب الأجساد بمعزل عن الأرواح ؟ أو كيف تعاقب الأرواح بمعزل عن الأجساد ؟

والذين قالوا بدخول الروح فى الأجساد أكثر من مرة يسألون : لماذا ينسى الروح حياته الأولى فى الجسد القديم بعد دخوله فى الجسد الجديد ؟ وهل يعود إلى التذكر بعد التجرد من الحياة الجسدية ؟ أو هو فى كل مرة يرجع إلى ما كان عليه قبل الحياة الجسدية كأنه لم يتلبس قط بالأجساد ! وماذا تفيد الروح من تكرر الحياة إذا كانت تبقى بعد موت كل جسد كما كانت قبل حياتها فيه ؟

ولا يقل عن هذه الأسئلة فى الإعضال سؤال السائلين : هل الروح والنفس والعقل شىء واحد أو هى أشياء مختلفات ؟ وهل هى فردية أو عامة فى جميع الأحياء العاقلة ؟

فمنهم من يقول إن العقل والروح والجسد كلها هى قوام العنصر المجرد فى الإنسان ، وأن ما عداها عنصر جسدى قابل للانحلال .

ومنهم من يقول إن العقل وحده هو العنصر المجرد ، وإن النفس درجات

والروح فى أعلى هذه الدرجات . ثم تنحدر درجات النفس فتلتقى بالجسد فى الحياة الحيوانية ، ولا يختلف شأنها فى هذه الحالة عن شأن الدم الذى تنبعث منه حركة الأعضاء ، أو شأن الأبخرة اللطيفة التى تتخلل تلك الأعضاء .

والقائلون بذلك يقولون إن العقل عام فى جميع العقلاء ، و إنه غير متوقف على الأفراد لأن أحكامه واحدة فى جميع العقول وقضاياه ثابتة فى جميع الأحوال .

وذلك على خلاف النفس التى تختلف بأذواقها ومشتهياتها بين فرد وفرد ، و بين حال وحال .

فالعقل إذن هو الخالد الباقى الذى لا يفنى بفناء أجساد الأحياء . أما النفس فشأنها شأن الجسد فى التميز والتحيز وقبول الفناء .

***

ومن الماديين من يأتى وسطا بين المجردين والمجسدين . فعندهم أن وجود الروح لاحقٌ لوجود الجسد ، وأن الجسد إذا ترقى فى التركيب نشأت من تركيبه وحدة معنوية أو شخصية مستقلة صالحة للبقاء بمعزل عنه ، وكانت وجوداً جديداً لا ينعدم لأن الموجود لا يقبل العدم . ولا فرق فى ذلك بين وجود الكيفية ووجود الكم أو المقدار .

وأقرب ما يمثلون به لذلك وجود القصيدة فى قريحة الشاعر ، أو وجود اللحن الموسيقى فى قريحة الموسيقار ، أو وجود الفكرة فى قريحة الفيلسوف .

فهذه الوحدات المعنوية من عمل الشاعر والموسيقار والفيلسوف ، ولكنها استقلت بوجود قابل للبقاء بعد زوال من خلقوها وانفردوا بخلقها بين أصحاب القرائح التى لا تحصى .

وتمثيلهم هذا تمثيل تقريب وليس بتمثيل تحقيق . لأنهم يقصدون أن « الشخصية الروحية » التى يتمخض عنها تركيب الجسد أو تركيب الدماغ خاصةً

هى كيان قائم بذاته وليس بالكيان الذى يتوقف على غيره كقصيدة الشاعر ولحن الموسيقار وفكرة الفيلسوف . وكل منها لا يقوم إلا بسامع أو معين .

* * *

وإذا أردنا أن نشمل بالكلام فى الروح أحاديث القائلين بتحضير الأرواح فالأسئلة هنا تتوارد من أصحاب الدين كما تتوارد من أصحاب العلم وأصحاب الفلسفة

فلك أن تسأل : هل السيطرة على الأرواح مسألة قدسية إلهية ؟ أو هى مسألة آلية صناعية ؟

إن كانت قدسية إلهية فما هذه الآلات والأشعة والمصورات والمحركات ؟ وما هذا الارتباط بين تحضير الأرواح الحديث والمخترعات الحديثة ؟ وما هذه السيطرة على الأرواح بسلطان تلك الآلات والمخترعات فى أيدى قوم لم تعرف عنهم قداسة ضمير أو رياضة نسك وصلاح ؟

وإن كانت آلية صناعية فأى تغليب للمادة على الروح أقوى من هذا التغليب الذى ينوط كشف الأرواح بتقدم الصناعات والمخترعات ؟ ويجعل عالم الروح كعالم المادة تابعاً لآلة تدار أو مخترع جديد لم يكن معروفا قبل القرن العشرين ؟ وكيف نفسر أن عالم الروح كله لم يستطع بجهوده وبواعثه أن ينفذ إلى عالم المادة ؟ وأن عالم المادة استطاع ببعض الأجهزة أن ينفذ إلى عالم الروح ؟ وهل سعت الأرواح إلينا فعجزت فى مسعاها ؟ ؟ أو هى لم تسع قط ونحن الذين أرغمناها على الظهور لنا والتحدث إلينا ؟ وما معنى قدرتنا وعجزها فى هذه الجهود التى لا قوة لنا فيها لغير أدوات التحضير ؟

* * *

وإلى هنا خصصنا الروح بالمعنى الذى يقصد به قوام الحياة — أو قوام الحياة والعقل — فى الشخصية الإنسانية .

ولكن الروح عممت فى القرآن الكريم لغير هذا المعنى . فسمى جبريل بالروح الأمين ، ونسبت إلى الله روح بمعنى الرحمة تارة و بمعنى القوة أو الحياة تارة و بمعنى العلم القدسى فى غير هذه المواضع : « رفيع الدرجات ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده » .... « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ... » .

و بهذه المعانى كلها ترتفع الروح من الوجود المادى إلى الوجود المنزه عن المادة وخصائصها ، وقد تلحق بالوجود الإلهى الذى لا شبيه له فى الموجودات .

ولكن الاصطلاح الذى لا يتعرض أصحابه للحصر والتحقيق يطلق الروح أحيانا على معنى الحياة فى كل ذى حياة فيقولون « كل ذى روح » ويقصدون به عالم الحيوان ، و يجمعون بين الروح والنفس فى معنى واحد ، ثم ينحلون النبات نفسا و يفرقون بينها و بين نفس الحيوان و نفس الإنسان ببعض الخصائص التى تجعل معنى الكائنات « النفسية » أحيانا بمعنى الكائنات العضوية فى اصطلاح العلم الحديث .

والذين يطلقون الاصطلاح هذا الإطلاق فيهم المؤمنون بالدين وفيهم من تقدم الأديان الكتابية ، وفيهم من ظهر بعدها وأنكرها كما ينكرها الدهريون الذين قالوا إنها حياتنا الدنيا نموت فيها ونحيا .

فصاحب الهدية السعيدية المولوى محمد فضل الماتريدى يلخص معانى النفس فيقول . « إن المركب الذى له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس أرضية ، والنفس الأرضية إما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة ... وعرفوا النفس النباتية بأنها كال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى و ينمو » .

ثم يقول عن النفس الإنسانية : « إن النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه

إلى البدن ويجب أن يكون هـذا الوجه غير قابل لأثر من جنس مقتضى طبيعة البدن ، ووجه إلى المبادئ العالية ويجب أن يكون دائم القبول عما هناك . والتأثير منه — فمن الجهة السفلية يتولد الأخلاق لأنها تؤثر فى البدن الموضوع لتصرفها مكملة إياه تأثيراً اختياريا وتسمى قوة عملية وعقلا عمليا ، ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم لأنها تتأثر عما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعدادها وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا . فالقوة النظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة من المادة . فإن كانت مجردة فلا يحتاج فى أخذها إلى تجريدها ، وإن لم تكن فتصير النفس مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة . . . » .

فإذا أغضينا عن فوارق الأسلوب ففى هذا الكلام مواطن اتفاق كثيرة بين الأقدمين والمحدثين ، وبين الفلاسفة والعلماء ، وبين أصحاب الدين وغيرهم من المفكرين .

فجميع هؤلاء متفقون على التفرقة بين الجسد العضوى والجسد الذى لا تعضى[1] فيه .

وجميع هؤلاء متفقون على إلحاق النبات بعالم الحياة فى خصائصها التى تميزها من المادة على الإطلاق .

وجميع هؤلاء متفقون على أن « النطق » أو « العقل » خاصة إنسانية تميز الإنسان من الحيوان .

ولكنهم إذا جاءوا إلى الصفة التى تكسب الحى قدرة المعرفة وقع بينهم أكبر اختلاف يقع بين مختلفين .

فتوزع القوى المدركة فى النفس على حسب الاتجاه العلوى أو السفلى كلام يسيغه بعض الفلاسفة وبعض المتكلمين ولا يسيغه الآخرون .

وتدرج القوة العاقلة من الحيوان إلى الإنسان كلام ينكره الدينيون ولا يتفق

---

(١) تعضي : لا تعضي فيه ، أي لا وجود للاعضاء فيه .

عليه علماء الطبيعة الذين يجعلون العقل من عنصر غير عنصر الغريزة أو البداهة الحيوانيـة .

وينتهون جميعا إلى « علم قليل » فى هذا المبحث العويص الذى لا يدانيه فى اعتياصه مبحث آخر من مباحث الطبيعة أو ما وراء الطبيعة .

ولسنا نسرد هذه الخلافات لنقطع فيها بقول فصل لا خلاف عليه . فليس إلى ذلك من سبيل .

ولسنا كذلك نسردها لنعود فيها إلى تلخيص القول فى الخالق والمخلوقات ومكان الروح والحياة من تلك المخلوقات . فهذا بحث عرضنا له عند الـكلام على وجود الله بما اتسع له المقام .

ولـكننا نسردها ونـكتفى بمجرد سردها . لأن مجرد السرد كاف لبيان إعجاز القرآن فى وضع هذه المعضلة موضعها الصحيح بين معضلات الفلسفة الـكبرى فى جميع الأزمان .

فالرجل الأمى الذى تعلّم من البادية كلها غاية علمها ، أو تعلم من عصره كله غاية علمه ، لا يتأتى له أن يبسط أمامه مشـكلات العقل فى حقائق القوة التى تقوم بها حياة الشخصـية الإنسانية أو يقوم بها تفـكيرها ، ثم يحيط بما فيها من العقد وما يرد عليها من الأشـكال والاستدراك ، وما تنفرد به من المغلقات بين مسألة كالمسألة الإلهية أو مسألة كمسألة الوجود بجملته فى السر والعلانية .

فإذا تتبع معضلة الروح إلى مداها وعلم غاية ما يتاح للإنسان أن يستقصيه من حقيقتها — فما يعـلم ذلك بوحى البادية أو بوحى القرن السادس أو السابع للميلاد . وإنما يعلمه بوحى من الله .

القَدَرُ

يظهر أن الإيمان بالقدر ملازم للإيمان بالمعبود منذ أقدم العصور .

فقبل الأديان الكتابية ، وقبل الأديان الكبرى التى آمنت بها أمم الحضارة فى العصور القديمة ، كان الإنسان فى جهالته الأولى يؤمن بالأرباب والأرواح ، ويعبدها لأنها تتصرف فى شئونه وتمنعه بعض ما يحب وتبتليه ببعض ما يكره ، وتتدخل بإرادتها فيما يريد وما لا يريد .

فلم يكن فى وسعه أن يجهل منذ أقدم القدم أنه محدود الحرية ، مغلوب الإرادة ، محتاج إلى رياضة القوى التى تحيط به وتملك إعطاءه ومنعه تارة بالقرابين والصلوات وتارة بالرقى والتعاويذ .

ينتظر المطر فلا يسقط المطر ، ويخرج إلى الصيد فيجده تارة على وفرة وتارة على نزارة ، ولا يجده حيث ابتغاه تارات . فيعلم أنه خاضع لإرادة تقدر له نصيبه من النجاح والخيبة ، ويعلم أن إرادته وحده ليست هى الشىء الوحيد فيما يشتهيه أو فيما يخشاه .

ذلك هو القدر فى معناه الساذج القديم .

ولكنه قدر لا يستلزم فى خلد الهمجى الأول نظاما مرسوما لتدبير الأكوان ولا خطة مقررة لتوجيه الإنسان . ذلك فهم للقدر لا يتأتى قبل فهم الكون أو فهم الظواهر الطبيعية وما يربط بعضها ببعض من القوانين أو العلاقات .

وكل ما كان يستلزمه فهم القدر على النحو الذى تخيله الهمجى الأول أنه سيطرة مرهوبة تملك الإنعام والحرمان . وتتحكم فى الإنسان تحكم القوى الذى

يمضى على هواه ، ولا يعرف قانونا يتبعه فيما ينكره أو فيما يرضاه .

وربما خطر للهمجى أن الأرباب أو الأرواح التى يعبدها تلتذ تسخيره وتخويفه ويحلو لها أن تذله وتعتز بقوتها عليه . فهو لا يعرف ما تريد ولا ما ينبغى أن تريد . ولكنه يعرف أنها فى حاجة إلى التمليق والمداهنة(١) والاسترضاء ، لتعطيه ما يريد .

* * *

ولما أدرك الإنسان شيئا من نظام الأكوان ترقى بالقدر من معنى الهوى الجامح إلى معنى التنظيم والتدبير ، وأدخل فى سلطان القدر كل موجود فى الأرض والسماء ، ومنها الإنسان ، بل منها الآلهة والأرباب قبل الإنسان .

فالهنود الأقدمون كانوا يؤمنون بسيطرة « الكارما » أو القدر على الزمان والمكان وعلى الخالق والمخلوق ، وأنه يعيد الكون مرة بعد مرة على نظام واحد يتكرر فيه كل موجود من أكبر الكواكب إلى أصغر دقائق الأجسام . ولا حيلة للقدر نفسه فى تغيير شىء من هذه الأشياء لأنه لا يعى ما يفعل بل يقع منه الفعل كما ينبغى أن يقع ولا بد له من الوقوع ، وكلما تمت دورة من دورات الوجود كان تمامها نهاية الوجود وبداية الفناء ، ويبقى القدر مع هذا ليعيد الفناء وجودا متكررا متجددا على النحو الذى ابتدأ منه وانتهى إليه .

* * *

والبابليون كانوا كما نعلم أصحاب نجوم وأرصاد . فعرفوا الإيمان بالقدر على ما يظهر من طريق الإيمان بالتنجيم .

لأنهم آمنوا بسيطرة الكواكب على مقادير الأحياء ، وغير الأحياء ، فكل مولود يولد فإنما تكون ولادته تحت طالع من الطوالع التى تتعلق بكوكب من كواكب السماء . والأرض نفسها وجدت تحت طالع من هذه الطوالع زعموا أنه طالع الشمس فى برج الحمل . ثم تقاسمت الكواكب خلائق الأرض وأيامها

---

(١) المداهنة : داهن صاحبه : غشه وأظهر له غير ما يخفيه .

ومواقيت الزرع والعمل فيها ، فلا يجرى فى الأرض حدث من الأحداث إلا بحساب مرقوم فى سجل الأفلاك والبروج .

وكانوا يعتقدون بالسعود والنحوس ، فمن النجوم ما يسعد ويعطى ومنها ما يشقى ويحرم . ولا مهرب للإنسان من طالعه الذى يلاحقه بالسعد أو بالنحس مدى حياته ، ولكن المنجمين قد يعلمون مجرى هذه الطوالع فيعالجونها بالحساب كما نعالج قوانين الطبيعة اليوم بما نعلم من أحوالها وما نملك من توجيه تلك الأحوال إلى جانب النفع دون جانب الإضرار .

***

ومن الراجح جدا أن القول بالثنوية — أو نسبة أقدار الوجود إلى مشيئة ربين اثنين — إنما كان حلا لمشكلة القدر عند حكماء المجوس الأقدمين ، بعد أن بلغوا بصفات الإله الأكبر مبلغا لا يوافق إرادة النقص ولا إرادة الشقاء .

فجعلوا تقدير الخير لإله ، وتقدير الشر لإله . وقسموا العالم شطرين بين النور والظلام ، وبين الإيجاد والإفناء . وحدّوا قدرة الخير ليتجنبوا القول بأن إله الخير يريد الشر ويجريه فى قضائه على العباد .

***

أما المصريون الأقدمون فكانوا وسطا بين الإيمان بحرية الإنسان والإيمان بسيطرة الأرباب . لأنهم آمنوا بالثواب والعقاب فى العالم الآخر فكان إيمانهم هذا كالإيمان بأن الإنسان يعمل وأن الأرباب تتولى جزاءه على عمله بعد ذلك . فهى قادرة لا شك فى قدرتها ، ولكن الإنسان قادر على أن يعمل ما يرضيها ويستحق ثوابها أو ما يغضبها ويستحق عقابها . وقد جاء فى صلواتهم ما يدل على تصريف الآلهة حوال العالم وأسباب الحياة ولكن الكلام فى التقدير عندهم أقل ما عرف فى أديان الزمن القديم .

***

واقتبس اليونان شيئاً من البابليين وشيئاً من المصريين : اقتبسوا التنجيم وطوالع الكواكب من بابل ، واقتبسوا عقيدة الثواب والعقاب من مصر ، ولكنهم لم يحفلوا — أو لم يستطيعوا أن يحفلوا — كما فعل المصريون بإعداد الأجساد للحياة الأخرى ، وتزويدها بما تحتاج إليه فى تلك الحياة من مقومات البقاء

وقد كان القدر عندهم غالبا على الآلهة والبشر على السواء ، وكانوا كثيرا ما يصورونه فى أساطيرهم ورواياتهم غاشما ظالما يتجنى الذنوب على الناس ويستدرجهم إلى الزلل والغلط ليوقع بهم ما يحلو له من العقاب ، وكانت عندهم للنقمة ربة يسمونها «نمسيس» تأخذ الجار بذنب الجار وتقتص من الأبناء والأحفاد لجرائر[1] الآباء والأجداد ، وتلاحقهم بالغضب ملاحقة اللدد[2] والإصرار من مكان إلى مكان ، ومن جيل إلى جيل .

وكانت صورة « زيوس » رب الأرباب فى شعر هوميروس أقرب إلى الجماح والكيد وإلى سوء النية الذى يغريه بإذلال البشر وترويعهم وأن ينفس عليهم حظوظهم ويردهم إلى القناعة والصغار . ثم ترقى به الشاعر هزيود إلى نمط من العدل فى محاسبة الناس بميزان يزن الحساب فى ميزان الحسنات والسيئات ، فيعطف على من أحسن ويسخط على من أساء

* * *

ولكن المساهمة فى مسألة القضاء والقدر تُحسب لليونان فى ميدان الفلسفة والتفكير ولا تحسب فى ميدان الدين والعقيدة . لأنهم طرقوا باب البحث فى هذه المسألة فجاءوا بخلاصة الأقوال التى تلاحقت فى مباحث الفلاسفة بعدهم إلى العصر الأخير ، ولا نعنى باليونان هنا يونان السلالة والوطن ، وإنما نعنى بهم كل من تشملهم الثقافة اليونانية فى وطنهم وفى غيره من الأوطان .

وأول ما يتجه الذهن من الفلسفة اليونانية إلى رأى الحكيمين الكبيرين

---

(١) جرائر : جمع جريرة وهي الذنب والجناية . (٢) اللدَد : شدة الخصومة .

اللذين يحيطان بأطراف الموضوعات فى أكثر مسائل التفكير . وهما أفلاطون الملقب بالإلهى وأرسطو الملقب بالمعلم الأول .

فأفلاطون يتابع أستاذه سقراط بعض المتابعة فى نسبة الشر إلى الجهل وقلة المعرفة ، ويرى أن الإنسان لايختار الشر وهو يعرفه . بل يساق إليه بجهله أو بعوارض المرض والفساد فيه . ولكنه لا يساق إليه بتقدير الآلهة لأن الآلهة خير لا يصدر عنها إلا الخير . وإنما يساق إليه باعتراض الكثافة المادية — أو الهيولى — فى سبيل مطالبه الروحية ، وأن هذه الكثافة المادية لازمة — مع هذا — لتمحيص الخير وتحقيق معناه . فإن الحياة الإنسانية التى تكون خيّرة لأنها كذلك ولا يمكن أن تكون غير ذلك ليست بخير يغبط عليه الإنسان . ولكنها تكون خيّرة لها فضل فى خيرها إذا اعترضها الشر فجاهدته وانتصرت عليه فى هذه المجاهدة . فلا خير فى الدنيا إذا زال منها الشر بالنظر إلى الإنسان .

وكل شىء من أشياء هذا العالم له — فى رأى أفلاطون — صورة مثاليه أو صورة كاملة فى عقل الإله . فهذه الأشياء الموجودة فى الحس هى محاولة لمحاكاة صورها الخالدة التى لا نقص فيها . وإنما يشوبها النقص فى عالم الحس لاعتراض المادة دون تحقيق الصورة المثلى . وقد تجرى محاولة الخلق على أيدى أرواح دون الله فى القدرة والخير فيظهر النقص فى عملها لأنها لم تبلغ مع الإله كماله المطلق المنزه عن الشرور .

فالشر موجود فى هذا العالم ، ولكنه ليس من تقدير الإله . ووجوده لازم مع وجود الخير لأن الخير الاضطرارى لا قيمة له ولا دلالة فيه على فضيلة فاعله . وحرية الإنسان فى طلب الكمال لا يحدها قدر مقدور من الإله الأعظم ، بل تحدها عوائق الكثافة المادية أو الهيولى ، وهى كذلك عائق فى سبيل تحقيق الكمال الذى يريده الله .

* * *

ومذهب أرسطو فى القدر يلائم مذهبه فى صفة الإله . فإن إله أرسطو بمعزل عن الكون وعن كل ما فيه من حى وجماد . فلا يقدّر له أمرا ولا التقدير من شأنه الذى يوافق صفة الكمال المطلق فى رأى المعلم الأول . لأن الكامل المطلق الكمال لا يحتاج إلى شىء غير ذاته ، فلا يريد شيئا ولا يفكر فى شىء غير تلك الذات . وما كانت علاقة الإله بالكون إلا علاقة المحرك الأول الذى لا يتحرك . لأنه لو تحرك للزم أن نبحث عن مبدأ حركته وسببها وغايته منها ، وكل أولئك لا يتفق عند أرسطو مع صفات الكائن الكامل الذى لا بداية له ولا نهاية ، ولا غاية له من وراء عمل يعمله . بل لا عمل له غير أن يعقل ذاته فى نعيم سرمدى لا يعرفه العاملون . لأن العمل حركة واختلاف من حال إلى حال . ولا اختلاف فى طبيعة الكائن الذى بلغ التمام فى أحسن الأحوال . وليس المراد بأنه هو المحرك الأول أنه عمل شيئاً لتحريك جميع هذه المتحركات ، وإنما المراد به أنه مصدر العقل وأن العقل يوحى إلى الأشياء أن تتسامى إلى مصدرها فتتحرك من صورة إلى صورة فى طلب الكمال ، لأنها هى المحتاجة إلى الحركة واستكمال الصور فى ارتقائها ، دون صاحب الصورة المثلى أو الصورة المحض التى لا تمتزج بالهيولى أى امتزاج .

ومذهب أرسطو فى القدر يلائم هذا المذهب فى صورة الإله . فلا قدر هناك ولا تقدير ، وكل إنسان حر فيما يختاره لنفسه ، فإن لم يستطع أن يفعل فهو على الأقل مستطيع أن يمتنع . وغاية الإنسان وغير الإنسان من هذه الكائنات أن تحقق ما ينبغى لوجودها على الوجه الذى يناسب ذلك الوجود .

* * *

ولفلاسفة اليونان — غير أفلاطون وأرسطو — مذاهب فى القدر تتراوح بين مذهب الجبر ومذهب الحرية . وتتوسط بينهما أحيانا فى القول بالاضطرار أو القول بالاختيار .

فعنــد ديمقريطس أن الموجودات كلها تتألف من الذرات ، وأن الإنسان مثلها ذرات تتألف فيحيا ، وتتنثر فيموت .

وعندهيرقليطس أن النظام قوام الأشياء وأن الاختلاف ضرورة من ضرورات النظام ، وأن العدل فى طبيعة الوجود يعود بالأشياء إلى قوامها كلما طغى مزاج منهـا على مزاج ، وأن الشر من صفات الأجزاء وليس من صفات الـكل المحيط بجميع هذه الأجزاء . فيخضع الإنسان له لأنه جزء ناقص لا فكاك له من ضريبة النقص المحيق به و بغـيره ، ولا حيلة له فى ذلك ولا للإله أو « الـكلمة » التى ترادف عنده معنى الإله . ولـكنها تطّرد مع قضاء النظام الشامل وتجرى معه مجراه ، إلى أن يدركها الاختلال فيردها سواء العدل إلى الاعتدال .

وعند فيثاغوراس كل شيء محسوب ، لأن العدد هو قوام الوجود . فما من صفة نصف بها الموجودات إلا نراها مفارقة لها فى طور من أطوارها . ما عدا العدد فهو الصفة التى لا تفارق موجودا من الموجودات فى طور من الأطوار . ولا يتضح رأى فيثاغوراس فيمن يحسب الحساب لتركيب هذه الأعداد ، ولـكنه مقارب لمذهب أهل الهنـد فى تعليق كل شيء بالحساب السرمدى أو القانون الأبدى المسمى عندهم « بالـكارما » كما تقدم . ومرجعه إليهم فى مسألة القدر كمرجعه إليهم فى مذهبه كله على التعميم .

وعند زينون وأتباعه الرواقيين أن الناموس يقضى قضاءه فى جميع المخلوقات ، فقولهم بالجبر أرجح جدا من قولهم بالاختيار .

وعند أبيقور أن الذرات هى قوام الموجودات ، وأن الذرات إذا تركبت فى روح الإنسان ملك بعض الحرية التى لا يملـكها الجماد . لأن ذرات الروح ألطف من ذرات الجسم الجامد وأقدر منها على التصرف والاختيار . ولـكن الآلهـة لا تقدر للناس عند الأبيقوريين . لأنها سعيدة فى سماواتها ولا حاجة بالسعيد إلى

التفكير فى نفسه ولا فى غيره . أما القدر الأعمى كما تمثله أساطير اليونان فهو عند أبيقور خرافة أصعب على التصديق من خرافات الأمساخ والغيلان . فهناك قدر فى النظام لا يأتى من الأرباب ولا من ربة القضاء الأعمى . ولكنه يأتى من طبيعة الأشياء بمقدار ما فيها من تناسق الأجزاء .

***

وأهم الفلاسفة بعد أفلاطون وأرسطو رأيا فى موضوع القضاء والقدر هو بلا ريب أفلوطين ، إمام الإفلاطونية الحديثة الذى ولد بإقليم أسيوط واستفاد معظم دراساته من مدرسة الاسكندرية . وإنما يهم رأى أفلوطين فى هذا الموضوع لأنه على اتصال شديد بالمذاهب الدينيـة ومذاهب التصوف على الخصوص بين أصحاب الأديان .

ويؤخذ من أقوال أفلوطين المتعددة أن الإنسان فى حياته الأرضية خاضع لقضاء سابق من أزل الآزال ، وأنه يعاد إلى الحياة مرات كثيرة ويجزى فى كل مرة على أعماله فى حياته السابقة جزاء العين بالعين والسن بالسن والمثل بالمثل قيد الشعرة فى كل جليل ودقيق . فمن فقأ عين إنسان فقئت عينه فى دور من أدوار الحياة المتلاحقة فى عالم الجسد . ومن ضرب أمه عاد إلى الحياة فى جسد امرأة وولد له البنون واقتص منه أحدهم بضربه كتلك الضربة ، يكفر بها عما جناه .

ولكن من الذى يقدر هذا القدر ويكتبه فى سجله للحساب والقصاص ؟ ليس هو الإله الأحد . لأن مذهب أفلوطين فى الإله على غرار مذهب أرسطو فى التنزيه والتجريد ، ويتجاوزه كثيرا فى عزل الوجود الإلهى عن هـذا الوجود المحسوس .

فعند أفلوطين أن « الأحد » أرفع من الوجود ، وأرفع من الوعى ، وأرفع من

التقدير ، وأنه لا يحس ذاته لأنه واحد لا يتجزأ ، فلا يكون فيه بعض يتأمل بعضاً ، كما يحدث فى حالة الإحساس .

وعنده أن المادة أو الهيولى لا تعقل ولا تقدر ، ولا تقيم ميزان الحساب .

فإذا أردنا أن نسمى القدر فى مذهب أفلوطين باسم مطابق لمراده فهو على الأصح قدر الضرورة التى لا محيص عنها فى عالم الأرواح ، أو فى عالم الأجساد .

فالخلق يصدر من الله ضرورة لأن الخالق يفيض بالإنعام ، ضرورةً من ضرورات الخير التى لا تنفصل عن آثارها ، ولا بد لها من أثر .

والأرواح تصدر من الخالق ضرورةً ، على طبقات تتعالى وتتدانى ، على حسب اقترابها من مصدرها الأصيل .

وكل روح يتصل بالمادة حتما ، لأنه يقتبس طبيعة الخلق من مصدره الأول ، فيمتزج بالمادة ، ليحكى فيها قدرة الخالق على الإعطاء والإنعام والتكوين .

ومتى اتصل بالمادة فهو يغالبها وتغالبه ، وينتصر عليها أو تنتصر عليه .

فاذا غلبها ارتفع حتما فى معارج الروح ، وإذا غلبته بقى حتما فى إرهاق الهيولى وحدث له حتما ما يحدث لكل روح وهيولى فى مثل ذلك المزيج ، كما يحدث التحول حتما فى مزيج العناصر المادية ، كلما امتزجت على نحو مقدور .

* * *

ومن المناسب أن نستطرد فى تلخيص آراء الفلاسفة فى القدَر من ذلك العصر إلى العصر الحديث ، قبل أن ننتقل إلى مذاهب الأديان ومذاهب العلماء الذين عرضوا المسألة من جانب العلوم الطبيعية كما عُرفت فى القرن العشرين .

ونتخطى هنا الفلاسفة الدينيين لنعود إليهم بعد الكلام على مذاهب الأديان .

ونبدأ بالفلاسفة الذين عرضوا للمسألة من جانب البحث الفلسفى بمعزل عن المذاهب الدينية .

فالفيلسوف الإنجليزى « توماس هوب » يرى أن الإنسان يعمل ما يريد . ولكنه لا يريد ما يريد . بل يريد ما فرضته عليه الوراثة ، وطبيعة البيئة ، وعادات المكان والزمان . فهو بين الرغبة والامتناع يقدم أو يحجم ، وكل إقدام أو إحجام فله باعث مفروض عليه . وما الإرادة إلا الرغبة الأخيرة من هذه الرغبات تأتى فى النهاية مسبوقة بأسباب بعد أسباب .

والفيلسوف الفرنسى « ديكارت » يقول إن الجسد محكوم بقوانين الطبيعة كسائر الأجسام المادية ، ولكن الروح طليقة من سلطان هذه القوانين ، وعليها أن تجاهد الجسد ، وتلتمس العون من الله بالمعرفة والقداسة فى هذا الجهاد .

ومن تلاميذه من يقول : إن الإنسان حر فى كل فعل من أفعاله ، ولكن الله يعلم منذ الأزل ما سيفعله كل إنسان ، لأنه عليم خبير .

ويرى سبنوزا أن كل شىء يقع فى الدنيا فلا بد أن يقع كما وقع ، ولا يتخيل العقل وقوعه على نحو آخر . لأن كل شىء يصدر من طبيعة « الجوهر السرمدى » وهو الله .

وما فى الدنيا من خير وشر على السواء هو من إرادة الله . ولكنه يبدو لنا شرا لأننا محدودون ، ننقص من ناحية ، ونتلقى الشر من حيث ننقص . أما الجوهر السرمدى فلا يعرض له النقص ولا تتصل به الأشياء إلا على وجه الكمال .

ومذهب ليبنتز يطابق مذهبه المعروف عن الوحدات . فكل موجود فى الكون « وحدة » مستقلة لا تتأثر بوحدة أخرى . ولكنها قد تتفق فى الحركة كما تتفق الساعات فى الإشارة إلى الوقت ، دون أن تتأثر ساعة منها بغيرها . وكل وحدة من هذه الوحدات : فهى محتوية على ذاتها ، محاكية فى وجودها للوجود الأعلى : وهو الله . . . ولكنها تتفاوت فى الكمال على حسب التفاوت فى هذه المحاكاة . فإذا أصابها النقص فهو يصيبها من داخلها ولا يصيبها مما هو خارج عنها .

. .
. .

وهى هى مناط قضائها وقدرها بغير سلطان عليها من سائر الموجودات ، وكل ما هنالك أن الشر يعرض لها لأنها ناقصة ، ويقل فيها كلما زاد نصيبها فى محاكاة الله .

والفيلسوف الألمانى الكبير « عمانويل كانت » يقرر ضرورة الأسباب فى عالم التجارب المحسوسة . ولكنه يرى هنالك عالماً أعلى من عالم المحسوس : هو عالم الحقائق الأدبية . وحرية الإرادة حقيقة من هذه الحقائق عند الفيلسوف ... فإن لم نجد لها برهانا من ترابط الأسباب فى التجارب الحسية فيكفى أن نعلم أن الإيمان بحرية الإرادة لازم لتقرير الأخلاق البشرية والتكاليف الأدبية ، ولزومه هذا هو أقوى دليل نستمده من الحس على صدق الإيمان بها ، ووجوب العمل على مقتضى هذا الإيمان .

ويتلخص مذهب هيجل كله فى الفلسفة التاريخية التى تقرر «أن تاريخ العالم بأجمعه إنما هو ترويض الإرادة الطبيعية الجامحة حتى تخضع من ثم لقاعدة كونية عامة تتولد منها الحرية الذاتية » .

فالقوى الطبيعية جامحة لا تعرف الحدود ، وخضوع هذه القوى لقاعدة عامة هو الذى يكف هذا الجماح ، ويخلق الحرية الأدبية . وفحوى ذلك أن الإنسان مسوق إلى الحرية بسلطان ذلك القانون . فهو يتلقى الحرية نفسها من طريق الاضطرار .

ويقوم مذهب شوبنهور على الإرادة والفكرة . ولكن الإرادة عنده هى مصدر الشر كله فى الكون وفى الإنسان ، والإرادة فى الكون توحى إلى إرادة الإنسان أن يستأثر لنفسه بالمتعة ويعانى ما يعانيه من الطلب والكفاح . ولا يزال أسيرا لهذه الإرادة التى تعزله عن كل ما حوله حتى يخلص إلى عالم الفكرة فينجو من الأثرة الفردية ، وينتقل إلى عالم السكينة و « العموم » الذى لا تنازع فيه بين أجزاء وأجزاء ، ولا بين إرادة وإرادة .

فكلما كانت هناك إرادة فهناك شر . وكل تقدير فى رأيه فهو على هذا تقدير شرور لا يتأتى الفكاك منه بغير الخروج من عالم التقدير .

* * *

ولا يزال فلاسفة العصر يخوضون فى مباحث هذا الموضوع على تفاوت كبير بين القول بالجبر ، والقول بالحرية الإنسانية ، ومنهم من يقول بأن الإنسان يشترك فى التقدير ، ويخضع له ، لأنه جزء من عناصر الطبيعة التى تفعل فعلها فى الأحداث الكونية ، ولا يقتصر أمرها كله على **الانفعال .**

ولكن الفلسفة لا تستأثر بمباحث هذا الموضوع فى القرون الأخيرة . لأن نهضة العلوم الطبيعية قد أدخلت هذه المباحث فى نطاقها ، ولا سيما علم النفس الذى يعتمد على تجارب تلك العلوم .

وقد كان أول مدخل للعلوم الطبيعية فى هذه المباحث الفلسفية من جانب علم الفلك ، أو جانب الرياضة على الإجمال ، بعد القول بدوران الأرض حول الشمس واعتبارها سيارا من السيارات الشمسية يجرى عليها ما يجرى على غيرها من أفلاك السماء ، ولا تختص بالوقوف فى مركز الكون كله سواء فى المكان أو فى جلالة الشأن وحساب الخلق والتقدير .

فأخذ العلماء منذ القرن السادس عشر يقررون أن « القانون الآلى » هو ملاك النظام فى هذا الوجود ، وأن هذا القانون عام شامل لا يأذن باختلاف ولا استثناء . فلا محل فيه لتصرف الأقدار بالتبديل والتحويل .

ولكن « القانون الآلى » مع هذا لم يبطل القول بالعناية الإلهية أو بالتقدير الإلهى عند المؤمنين من العلماء الرياضيين أو الطبيعيين الذين يقبلون القول بالنظم الإلهية ، والقوانين الشاملة لفلك الأرض وسائر الأفلاك .

فكان ديكارت يفصل بين عالم المادة وعالم الروح ، ويرجع بقوانين الكون

الحسى إلى المادة والحركة ، ولكنه يعزل عالم الروح عن سلطان هذه القوانين .

وكان نيوتن يفسر حركات الأفلاك بقانون الجاذبية و بعض قوانين الحركة ولكنه يسمى الجاذبية نفسها روحا Spirit تسرى بين الأجرام سريان الأرواح الخفية ، و إن كانت لها آثار تقدر وتقاس .

ولما ظهر علم النفس على النهج الحديث لم يحسم هذا الخلاف بين الجبر والحرية الإنسانية .

فالقائلون بالمادة وحدها قالوا : إن أعمال الإنسان كلها آلية يستطاع تفسيرها بالتفاعل بين وظائف البدن وأخلاطه ، ولا فرق فى أساس هذا التفسير بين تصرف الإنسان وتصرف الحيوان .

والقائلون بالعقل أنكروا إمكان تفسير الظواهر العقلية كلها بالحركات الآلية التى تعمل فى الأجسام ، وقالوا بحرية العقل أو بحرية الإرادة الإنسانية فى كثير من الأعمال .

وحلت الحتمية الحديثة Determinism محل الجبرية القديمة Fatalism فى اصطلاح العلماء .

فالقائلون بالحتمية يقولون بها لأنهم يؤمنون بالنظم الآلية وحدها ولا يؤمنون بإرادة إلهية تتعرض لتلك النظم بالتبديل والتحويل .

ومن ثم أصبح القول بالحتمية مناقضا للقول بالجبرية فى كلام علماء الأديان . لأن الجبرية تحصر الإرادة كلها فى الإله المعبود . أما الحتمية فهى على الأقل لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التى يفسرون بها حركات الوجود .

وتعاقبت الكشوف فى ميادين العلوم الطبيعية وكل منها يرجع إلى قانون يزعم أصحابه أنه صالح لتفسير كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة بغير حاجة على الإطلاق إلى مدد مما وراء الطبيعة ، ولا فرق فى ذلك بين ظواهر المادة العضوية ، وظواهر

المادة غير العضوية ، أو بين الحى والجماد . فكان كل كشف من هذه الكشوف المتعاقبة يرجح بكفة الحتمية على كفة الاختيار من جانب الله ، أو من جانب الإنسان .

ثم تقدمت الكشوف الذرية فى أوائل القرن العشرين .

فإذا بكشف منها يضرب الحتمية ضربة قاصمة ، ويفتح الباب واسعاً للقول بالحرية والاختيار .

وذلك هو الكشف الذى جاء به العالم الدنمركى نيلز بوهر Niels Bohr صاحب جائزة نوبل للعلوم فى سنة ١٩٢٢ .

فمن المعلوم أن الذرة قد وصفت فى أقوال العلماء الطبيعيين بأنها منظومة كالمنظومة الشمسية تشتمل على نواة كالشمس وكهارب تدور فى فلك النواة كما تدور السيارات على وجه التمثيل والتقريب ، وأن الإشعاع إنما يحدث من انتقال كهرب من فلك عامل إلى فلك آخر أقل منه عملا أو أقل منه فى الطاقة على حسب تعبير الطبيعيين .

فجاء بوهر وقرر أن الكهرب ينتقل من فلك إلى فلك بغير قانون معلوم ، وأن ألوف التنقلات لا يشبه بعضها بعضا ولا يمكن التنبؤ عن وقوعها ولا عن سبب وقوعها على أى أساس يمكن أن يسمى باسم القانون المطرد المعاد .

وجاء بعده أوجست هيزنبرج العالم الجرمانى صاحب جائزة نوبل فى سنة ١٩٣٢ فذهب فى إنكار الحتمية مذهباً أبعد من هذا وأفعل فى إثارة الشكوك القوية من حولها ، فقرر أن التجارب الطبيعية لا تتشابه على الإطلاق ، ولا تأتى تجربة منها وفاقا للتجربة الأخرى تمام الموافقة ، ولو اتحدت الآلات والظروف . وسمى مذهبه هذا « باللاحتمية » Indeterminacy لأنه ناقض به قول الحتميين

كل المناقضة فى صميم تركيب المادة ، وهو تركيب الذرة وحركة الإشعاع .

وبلغ من وثوق بعض العلماء بصحة هذه التجارب أن عالماً كبيراً كالسير آرثر أدنجتون أعلن أن الأمر فيها قلما يحتمل الخلاف ، فقال « لا أعتقد أن هناك انقساماً ذا بال فى رأى القائلين بهبوط مذهب الحتمية . فإن كان هناك انقسام فى هذا الصدد بين المشتغلين بالعلوم فإنما هو انقسام الراضين والآسفين . فأما الآسفون فهم بطبيعة الحال يرجون أن تعود الحتمية إلى مثل مكانها الذى كانت تشغله فى العلوم الطبيعية ، ولعلهم لا يرجون المستحيل ، ولكننى لا أرى سبباً لتوقع رجعتها فى أى شكل وعلى أية صورة » .

ويضاف إلى هذا جميعه أن المادة كلها قد انتهت إلى إشعاع ، وأن الإشعاع أوشك أن يدخل فى حساب الحركة المجردة التى يرصد جانبٌ منها بالحساب ويدق جانبها الأكبر عن الحساب والتخمين .

* * *

فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة وكل حركة من حركات الأجسام ، ولا تزال تعمل حيث تعمل ومعها متسع كبير للاختيار فى أصغر الذرات فضلا عن أعظم الأجرام ، وهى لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين «عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين » وليس معنى هذا أن الكون يجرى على غير نظام ، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان .

* * *

وإلى هنا ندع العلم والفلسفة فى موقفهما الأخير من مسألة القدر ، ونعود إلى

إجمال هـذه المسألة كما عرضت فى الأديان الكتابية ، وهى الموسوية والمسيحية والإسلام .

* * *

فالكلام على التقدير الإلهى قديم فى الكتب اليهودية ، وردت الإشارة إليه من أول الأسفار المعتمدة إلى آخرها ، ولكن على درجات فى أساليب التقدير تختلف باختلاف الصورة التى كانوا يفرضونها للإله ، أو باختلاف نصيبه عندهم من عظمة المشيئة ، وعظمة القدرة ، وعظمة الصفات .

وكانت الصورة الأولى للإله عندهم صورة المالك المطلق الذى يريد أن يستأثر لنفسه بالمعرفة والخلود والسلطان ، ويكره من الإنسان أن يتسامى إلى منازعته فى هذه الصفات ، فيبتليه بالعجز والحرمان ويحد من حظوظه فى النعمة والحياة .

فالنوع الإنسانى على هذه الصورة رعية متمردون يخضعون للقوة ويتملصون منها بالحيلة والعصيان ، كلما وجدوا لهم سبيلا إلى التملص والاحتيال .

وعلى هذه الصورة وقعت الخطايا الأولى التى جرت عليهم غضب الله وحرمتهم نعمة الخلود ، وهى الأكل من الشجرة ، والعيث فى الأرض بالفساد .

وقد غضب الله كما جاء فى سفر التكوين لأن الإنسان أكل من الشجرة التى نهى عنها ، وهى شجرة معرفة الخير والشر . أوشجرة المعرفة الإلهية فقال الرب الإله : « هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد ... »

ومن هنا حاقت اللعنة بالإنسان لأنه أكل من الشجرة ، وبالمرأة لأنها استمعت إلى غواية الحية ، وبالحية لأنها سولت لها هذا العصيان . وكان قضاء مبرما على نوع الإنسان كله بعد آدم . فقال الرب الإله للحية : « لأنك فعلت هذا

ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية ، على بطنك تسعين وترابا تأكلين كل أيام حياتك ، وأضع عداوة بينك و بين المرأة و بين نسلك ونسلها : هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه . وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك ، بالوجع تلدين أولادا ، و إلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك ، وقال لآدم : لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التى أوصيتك قائلا لا تأكل منها ، ملعونة الأرض بسببك . بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ... بعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها ، لأنك تراب و إلى تراب تعود » .

ولم يكن الإنسان بالمتمرد الوحيد على إرادة الله . فإن أبناء الله سكان السماء ويراد بهم الملائكة — نظروا إلى بنات الناس فرأوا أنهن حسنات فاتخذوا منهن نساء ، وغضب الرب فقال : « لا يدين روحى فى الإنسان إلى الأبد لزيغانه . هو بشر وتكون أيامه مائة وعشرون سنة » .

و بعد ذلك أيضا « دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولادا ، وهؤلاء هم الجبابرة المشهورون ... « فرأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض ، وأن تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم . فحزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض ، وتأسف قلبه . فقال الرب امحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته : الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء لأنى حزنت أننى عملته . وأما نوح فوجد نعمة فى عين الرب » .

و يمكن أن يقال على هذا أن الخطيئة الكبرى هى طموح الإنسان إلى العلم والخلود اللذين استأثر بهما الله . فالله على هذه الصورة مالك يكره من رعاياه أن ينفسوا عليه أسرار الحكم والبقاء ، وهو يملك التقدير والتدبير ، ولكن كما يملك الحاكم فرض الشرائع وفرض الجزاء والعقاب ، وقد يراجع نفسه فيما قضاه فيبطله

ويلغيه ويندم عليه ، كما يفعل الملوك فى سياسة الرعايا المحكومين .

وقد جاء فى الأسفار المتعددة كلام صريح عن تقسيم الحظوظ بين الآحاد وبين الشعوب من قبل الميلاد . فمن ذلك تمييز بنى إسرائيل على غيرهم وتمييز يعقوب على عيسى ، وذرية يعقوب على ذرية عيسى ، وكلاهما جنين فى بطن أمه ... « وتزاحم الولدان فى بطنها ... فمضت تسأل الرب ، فقال لها الرب : فى بطنك أمتان ، ومن أحشائك يفترق شعبان ، شعب يقوى على شعب ، وكبير يستعبده صغير » .

وترقى الوعاظ والأنبياء فى فهم عظمة الله . فدعا أشعيا إلى عبادة الله الذى علم الأشياء منذ القدم وهو « المخبر منذ البدء بالأخير » .

ولكن « القدر » لم يزل عند بنى إسرائيل مشيئة حاكم يأمر وينهى ويرجع عما أمر به وقضاه ، ولم يفهموا القدر قط على أنه نظام شامل للوجود محيط بالأكوان ، لا يكل عملا من أعماله إلى الغيب المجهول ، ليمضى فيه بعد ذلك أو يرجع عنه رجوع الندم وخطأ الحساب .

ففى كتاب أشعيا يوصف الله بأنه جابل الإنسان ، وينهى الإنسان عن مراجعته فى قضائه ، لأنه « خزف بين أخزاف الأرض . هل يقول الطين لجابله ماذا تصنع ؟ أو يقول عملك ليس له يدان ؟ » .

ولكن هذا الخزف يجبل ويعاد جبله ولا يستقر رأى الخزاف على حفظه أو تحطيمه . فيحطم بعد حفظ ويحفظ بعد تحطيم . وكذلك قال أرميا : « قم انزل إلى بيت الفخارى وهناك اسمع كلامى . فنزلت إلى بيت الفخارى إذا هو يصنع عملا على الدولاب . ففسد الوعاء الذى كان يصنعه من الطين بيد الفخارى ، فعاد وعمله وعاء آخر كما حسن فى عين الفخارى أن يصنعه . فعاد إلىّ كلام الرب قائلا : أما أستطيع أن أصنع بكم كهذا بيدى يا بيت إسرائيل . يقول الرب هو ذا كالطين

بين الفخار أنتم كهذا بيدى يابيت إسرائيل ، تارة أتكلم على أمة وعلى مملكة بالقلع والهدم والإهلاك ، فترجع تلك الأمة التي تكلمت عليها عن شرها ، فأندم على الشر الذى قصدت أن أصنع بها ، وتارة أتكلم على أمة وعلى مملكة بالبناء والغرس فتفعل الشر فى عينى فلا تسمع لصوتى : فأندم على الخير الذى قلت أنى أحسن إليها به » .

* * *

وربما حسن لليهود أن يتشبثوا بفهم القدر الإلهى على هذه الصورة ، لأنهم علقوا آمالهم كلها فى الخلاص على « إله » يتحيز لهم ، ويتحول من الغضب إلى الرضا ، لإنقاذهم من سطوة أعدائهم . فأصروا على تصوير القدر لأنفسهم بهذه الصورة ، على الرغم من تقدم العقيدة الإلهية فى عهد الفلسفة وعهد الديانات السرية .

وقد أراحهم هذا الفهم من مشكلة القضاء والقدر عند أصحاب الديانات الأخرى ، لأن المشكلة إنما تأتى من محاولة التوفيق بين إرادة إلهية ، محيطة بكل شيء مقدرة لكل حساب ، وبين فعل الإنسان للشر طوعا لتلك الإرادة . فإذا آمن الإنسان بإله يمكن أن يقابله الإنسان بالطاعة والعصيان ، ويمكن مع هذا أن يعدل عن العقاب إلى الثواب ، وعن الثواب إلى العقاب ، فلا مشكلة هناك ولا موجب من ثم لمحاولة التوفيق بين إحاطة القدر بكل كبيرة وصغيرة ، وبين حرية الإنسان .

ولهذا سهل على رجل مثل يوسفيوس أن يقول « إن الأمور كلها تجرى بقدر مقدور ولكنه لا ينتزع من الإنسان حريته فى فعل ما يختار . لأن الله أيضاً شاء أن يمزج بين القدر ، ومشيئة الإنسان ليتاح له عمل الخير والشر كما يريد » .

وهذا بطبيعة الحال فحوى العقيدة الإسرائيلية من بدايتها الأولى . وهو غير المعنى الذى تصوره فيلون الفيلسوف الإسرائيلى الذى نشأ فى الأسكندرية واقتبس عقيدته من الفلسفة وأسرار الديانة المصرية . فإنه يعترف بالشر فى الوجود

ولكنه يرجع به إلى امتزاج الروح بالمادة ومغالبة الحرية بضرورات الهيولى الجسدية . فهو ينقل المسألة من صورة الحاكم والمحكوم إلى صورة المبدأين المختلفين ، اللذين يقومان على اختلاف العقل والهيولى . ومهما يكن من تشابه بين الرأيين فى النتيجة الظاهرة فالمصدر الذى يصدران عنه على أبعد ما يكون المصدران المتعارضان .

* * *

ثم بدأت الدعوة المسيحية فى عصر فيلون ويوسفيوس . وذكر السيد المسيح الأرواح الشريرة التى تسكن جسد الإنسان ، ولكنه لم يذكر قط شيئا يدل على أصول الشر التى وردت فى الكتب الإسرائيلية الأولى .

وإنما فصلت العقائد القانون الإلهى والخطيئة الإنسانية والكفارة عن هذه الخطيئة على لسان « بولس » الرسول فى عظاته ومحاوراته ، ولا سيما رسالته المفصلة إلى أهل رومية .

ففى تلك الرسالة يقرر « بولس » الرسول أن أصل الشر فى الإنسان هو عصيان آدم أمر ربه وأكله من الشجرة المحرمة ، وأن الإنسان يعمل الشر لوراثته هذه الخطيئة من أبيه ، ولا كفارة لها غير الموت الذى يحل الجسد منها ولكنه لا يحل الروح إلا بكفارة أخرى : هى كفارة السيد المسيح . فالذين يؤمنون بهذه الكفارة يستحقون الحياة الأبدية ، ولكنه لا يقصر ذلك على اليهود أو بنى إسرائيل ، بل يعم به أبناء آدم وحواء أجمعين . فكل وارث للخطيئة يشمله الخلاص بالنعمة الإلهية . وقضاء الله وحده هو الذى يفصل بين الأشرار والأخيار ، وهو الذى يختار العباد للخلاص الأبدى أو للهلاك الدائم كما يشاء .

وقد عاد بولس فى هذه الرسالة إلى مثل الخزف والخزاف لينفى الظلم عن إرادة الله تعالى — فماذا نقول ؟ ألعل عند الله ظلما ؟ حاش لله . لأنه يقول لموسى

أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف.. فإذن ليس الأمر لمن يشاء أو لمن يسعى بل الله الذى يرحم . . . ومن أنت أيها الإنسان حتى تجاوب الله ؟ ألعل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا ؟ أليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان ، فماذا إن كان الله — وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمل بأناة كثيرة آنية غضب مهيأة للهلاك . ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . . . ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضا كما يقول فى هوشع أيضا سأدعو الذى ليس شعبى شعبى والتى ليست محبوبة محبوبة » .

ولكن المسيحية ظهر فيها بعد بولس الرسول طائفتان من الدافعين عن عقائدها وقضاياها — هما طائفة المجادلين ، وطائفة المسوغين أو المعتذرين .

فانصرف المجادلون أو كادوا إلى مناقشة أبناء الأمم الأخرى ، وانصرف المسوغون أو كادوا إلى مناقشة اليهود والمعترضين من المسيحيين .

وكانت أكبر حجة للمجادلين أن الله الكامل لا يسأل عن الشر ولا يحبه وأن الإنسان إذن هو مصدر الخطيئة وعليه وزر جزائها .

وكانت أكبر حجة للمسوغين على مثال ما تقدم فى رسالة بولس الرسول وهى الرجوع إلى الأقوال المشابهة لعقائد المسيحيين فى كتب أنبياء بنى إسرائيل .

ووجد مع هذا من الآباء المسيحيين من أنكر وراثة الخطيئة ، وقرر أن الموت نتيجة طبيعية للحياة ، وأن الإنسان يموت ولو لم تقع خطيئة آدم ، وأن باب الخلاص مفتوح لكل من تلقى نعمة السماء ، وآمن بالسيد المسيح . وأشهر هؤلاء القس البريطانى « بلاجيوس » الذى نشأ فى أواخر القرن الرابع ، وتنقل بين رومة وإفريقية الشمالية وفلسطين . ونادى بدعوته فى كل مكان فأنكرتها مجامع

المسيحية كلها فى ذلك الحين ، ومنها مجمع قرطاجنة ومجمع مليف ومجمع أفسس الثالث الذى ختم القرار فى هذه المسائل سنة ٤٣١ .

وعلى هذا أصبح من الباطل فى عرف أصحاب تلك المجامع أن يؤمن المسيحى بأن (١) آدم كان سيموت ولو لم يخطئ و (٢) بأن خطيئة آدم أصابته وحده ، ولم تورث بعده فى سلالته البشرية و (٣) بأن الأطفال المولودين لهم من البراءة ما كان لآدم قبل اقتراف الخطيئة و (٤) بأن أبناء آدم جميعا يستحقون البعث لمجرد بعث السيد المسيح و (٥) بأن الأطفال يستحقون الحياة الأبدية بغير عماد و (٦) بأن الإنسان قد يخلو من الخطيئة باتباع الوصايا الصالحة ، واجتناب الخطايا الممنوعة

وقد أصدرت هذه المجامع قرارها فى عصر القديس أغسطين الفيلسوف المسيحى المشهور ، ولم يشهد واحدا منها ، ولكنه أقرها جميعا على ما ذهبت إليه ، وألف كتابه عن « عقاب الخطيئة وغفرانها » لتوضيح الفكرة من ناحية الدين ومن ناحية الفلسفة . وخلاصتها أن آدم كان حرا فى مشيئة فقادته هذه الحرية إلى الخطيئة ، وأن أبناءه ورثوا عنه الخطيئة ، ولكن العدل الإلهى لم يحرمهم وسيلة الخلاص منها ، وهى كفارة الصليب .

وليس اعتقاد ذلك بالسهل على الذهن الفلسفى ولو كان له إيمان كإيمان القديس « أغسطين » ... فلم يزل يلقى من جراء التفكير فى هذا الاعتقاد أو فى هذه العقدة عنتا شديدا عبر عنه فى كتاب الاعترافات حيث قال « ولكننى إلى ذلك الحين — وإن كنت أومن بأنك أنت يا ربنا الإله الحق الذى لم يخلق أرواحنا فحسب ، بل خلق أجسادنا ، ولم يخلق أرواحنا وأجسادنا فحسب بل خلق جميع الكائنات وجميع الأشياء منزها عن النقص والتبدل ، وعن كل اختلاف وتحول . إلا أننى لم أكن أفهم بغير مشقة أو غموض سبب وجود الشر فى العالم . وأرهقت نفسى لكى أفقه ما كنت قد سمعته من أن الإرادة الحرة كانت

هي سبب العمل السيء منا وهي سبب آلامنا وأوجاعنا فلم أقدر على إدراك ذلك إدراكا جليا لا يشوبه الغموض . وكلما حاولت أن أنشل نفسي وارتفع برؤياي من تلك الهاوية عدت إليها فغرقت فيها ، ثم أكرر المحاولة وأكرر العودة إليها . ولكن هذه الجهود رفعتني قليلا إلى ضيائك حتى عرفت أنني أريد كما أنني أحيا وأنني عندما أقبل شيئا أو أرفضه فإنما أنا نفسي الذي أقبل أو أرفض ولا أحد سواي . وبدا لي حينئذ أن هذا هو سبب الخطيئة . وكل ماصنعته على خلاف مشيئتي أدركت إذن أنني أحتمله أكثر مما أفعله ، وأنه ليس في الواقع غلطتي بل عقابي . وأرى لعدلك معترفا به أنني لم أعاقب ظلما وبغير جريرة — إلا أنني أثوب فأقول — ومن الذي خلقني هكذا ؟ أليس هو الله الذي لا يوصف بأنه كريم فحسب بل هو الكرم المحض والخير كله ؟ فمن أين لي إذن أن أريد الشر ولا أريد الخير فأعاقب عدلا بهذا ؟ من أودع ذلك طبيعتي وغرس فيها بذور المرارة وقد خلقت بيد الله الحلو الذي لا مرارة فيه ؟ وإن كان الشيطان هو السبب فمن أين أتى الشيطان ؟ وإن كان ذلك الشيطان أيضا قد انحدر بطبيعته السيئة من ملك كريم إلى شيطان رجيم فمن أين جاءته تلك المشيئة السيئة التي عكست طبيعته فجعلته شيطانا ؟ » .

ولكنه اعتقد بعد هذا القلق أنه استراح من وسواسه هذا بالتوفيق بين النقائض على النحو الذي قدمناه . وكان مدار راحته النفسية أن سبق العلم بعمل الأخيار وعمل الأشرار صفة لا تنفصل عن الذات الإلهية ، وأن الله علم ما سيكون كما سيكون . ولا بد أن يعلمه العلم الصحيح ، ويقدر تقديره على حسب علمه المحيط بجميع الكائنات .

وأكبر الفلاسفة الدينيين في المسيحية بعد القديس أغسطين هو القديس توما الأكويني . وهو يوافق أستاذه القديم ، ويرى أن الإنسان يقود نفسه ، ولا يقاد

كما تقاد الدواب ، وأن الإرادة تتبع العقل والعقل من نعم الله على الإنسان ، وغاية التقدير عنده كغاية التقدير عند أستاذه أنه علم سابق من الله . ولكنه كان يخالف أغسطين فى نصيب الأطفال من الرحمة ويقول : إن الخطيئة أضعفت جانب الخير فى الإنسان ولم تطمسه كل الطمس ، وأن هذا الجانب هو الذى يعينه على تقبل الكفارة والخلاص .

وظل الفقهاء الدينيون يقولون بأن السقوط الذى أصاب الإنسان فى الخطيئة هو سقوط من عالم « ما فوق الطبيعة » إلى عالم الطبيعة . فلما قام لوثر بدعوته فسر السقوط بأنه مسخ للطبيعة وزيغ فيها ، وعزاه إلى الشيطان ، خلافا لكلفن Calvin الذى عزاه إلى مشيئة الله لحكمة يعلمها فى سابق أزله .

على أن مجمع ترنت Trent الذى انعقد فى أواسط القرن السادس عشر ، قد عرض لمسألة الخطيئة ، فقرر أن حسنات الوثنيين ومن لا يدينون بالمسيحية لا تعتبر من الخطايا ولا تكفى العقيدة وحدها للتكفير عن الخطيئة وسمحت حرية البحث فى العصور الحديثة لبعض الفقهاء أن ينكروا مسألة الخطيئة ، وأن يعلن رجل كالدكتور كيرلس النجتون فى كتابه « قال الأحمق » : إن إدانة أجيال قبل أن تولد من جراء خطيئة آدم عسير أن توصف بالعدل . و إن كانت هذه هى العقيدة المسيحية فعسير علينا أن ننظر فى تزكيتها أمام ضمير الأمة » .

ولكن قرار الكنائس فى هذا الصدد شىء وبحوث الفقهاء من اتباع الكنائس شىء آخر ، لأنها آراء يدينون بها ويستندون فيها إلى المنطق العلمى قبل استنادهم إلى نصوص الدين .

ولما ظهرت الدعوة الإسلامية نهض المسلمون بالحصة الكبرى فى مباحث القضاء والقدر . لأنها طرحت للبحث من جوانب متفرقة يتلاقى فيها أصحاب الدين والتفسير وأصحاب السياسة والخلافة ، وأصحاب العلم والفلسفة ، وأصحاب الجدل

والمناظرة مع أبناء الأديان الكتابية وغير الكتابية ، وقد اختلط بهم المسلمون فى كل بقعة من بقاع الدولة الإسلامية .

ولا نحسب أن قولا من الأقوال فى مسألة القدر لم يرد له ذكر بنصه ، أو بعد التعديل والتنقيح فيه ، على لسان طائفة من طوائف المسلمين . ولكنا نجمل ذلك كله فى المذاهب الثلاثة التى ينقسم إليها المتكلمون فى كل مسألة من المسائل الكبرى ، وهم جماعة الغلاة فى الإثبات ، وجماعة الغلاة فى الإنكار ، وجماعة المعتدلين المجتهدين فى التوفيق بين هؤلاء وهؤلاء .

أو هم فى مسألة القدر خاصة جماعة الجبريين ، وجماعة القدريين الذين سموا بهذا الاسم لأنهم يقولون باختيار الإنسان مع القدر خلافا لما يسبق إلى الذهن من مدلول هذه التسمية ، ثم جماعة المعتدلين من أهل السنة المتوسطين ، بين القول بالجبر والقول بالاختيار .

وأول القائلين بالجبر فى صدر الدولة الأموية جهم بن صفوان وأتباعه ومريدوه .

كانوا يقولون إن الله خلق العباد وخلق لهم أفعالهم كما خلق لهم أعضاءهم وألوانهم ، وزعموا — كما قال الشريف المرتضى — أن ما يكون فى العبد من كفر و إيمان ومعصية فالله فاعله كما فعل لونه وسمعه و بصره وحياته ... وأن لله تعالى أن يعذبه من ذلك على ما يشاء و يثيبه على ما يشاء ... وكان جهم يقول على ذلك : إن الله خلق فى العبد قوة بها كان فعله ، كما خلق له غذاء به قوام بدنه ، ولا يجعل العبد فاعلا لشىء على حقيقة الفعل والإرادة .

ومذهب أبى الحسن الأشعرى قريب من مذهب جهم بن صفوان ، لأن خلاصة مذهبه أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى . و يرى الأشعرى أن العبد مكتسب لأفعاله بقدرة يملكها ساعة

الفعل ولا تسبقه . ولكنه لا يخرج بذلك عن مذهب الجبر لأنه ينفى قدرة التأثير عن العباد ، ويرجع بها إلى تفسير واحد هو إرادة الله .

سأل أستاذه أبا على الجبائى : ما تقول فى ثلاثة إخوة : اخترم الله أحدهم قبل البلوغ وبقى الاثنان فآمن أحدهما وكفر الآخر فأين يذهب الصغير ؟ فقال الجبائى : إنه يذهب إلى مكان لا سعادة فيه ولا عذاب .... فسأله الأشعرى . لماذا يذهب إلى ذلك المكان ، وهو لم يأت شرا ولا خيرا ؟ فأجابه . أنه اختبر ، ولأنه علم أنه لو بلغ لكفر . فقال الأشعرى . فقد أحيا أحدهم فكفر فلماذا لم يمته صغيرا ؟ فسكت الجبائى عن الجواب .

ومراد الأشعرى بهذه الأسئلة أنه مهما يقل القائلون فى تعليل التفرقة بين أهل الطاعة وأهل العصيان فمرجع ذلك ، فى النهاية ، إلى علة واحدة هى إرادة الله .

ويرى بعض الجبريين المعتدلين أن الفعل ، من حيث هو ، واقع بقدرة الله ، وأنه واقع بقدرة العبد من حيث كونه طاعة ومعصية .

وهذا قريب من نفى صفات الخير والشر والحمد والذم عن جميع الأفعال فى حال صدورها من الله . لأن الخير والشر إنما يصحان فى حق من يزيد وينقص ، ومن يتغير ويتبدل ، ولكنهما لا يصحان فى حق الواحد الأبدى الذى تنزه عن جميع الغير ، وعن جميع أحوال الاختلاف .

ولكل فريق من أصحاب الأقوال فى القدر حجج وأسانيد من آيات القرآن الكريم يعتمد عليها فى إثبات دعواه .

فمن الآيات التى يعتمد عليها الجبريون . « والله خلقكم وما تعملون» .... « إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .... « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .... « ولو شاء ربك لآمن فى الأرض كلهم جميعا . أفأنت

تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . . . « ختم الله على قلوبهم » . . . « بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل ومن يضلل الله فما له من هاد » . . . « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها . . . »

***

أما القدريون فهم من المعتزلة ويسمون أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لأنهم يزعمون أنهم ينفون الظلم عن الله ويقولون بأن الإنسان حر فيما يفعل من خير وشر ، لأن الله لا يجبره على الشر ثم يعاقبه عليه فيظلمه ويجزيه على غير عمله .

وعند القدريين أن سوء الاختيار الذى علم به الله فى سابق علمه الأزلى هو الذى أوجب ما قضى به الله عليهم من طاعة أو عصيان ، ولو لم يكن الإنسان قادرا على الفعل والترك لما وجب التكليف ، وهم يفرقون بين الأفعال التى يختار فيها الإنسان كالتحرك يمنة ويسرة والأفعال التى لا اختيار له فيها كالارتفاع بجسمه فى الفضاء بغير رافع ، ويؤمنون بأن الله لم يكلف أحدا فعلا من هذا القبيل ، وإنما التكليف كله من قبيل الأفعال التى تفعل أو تترك بالاختيار .

ومن الآيات التى يعتمدون عليها فى إثبات دعواهم « وما ربك بظلام للعبيد » . . . « وما الله يريد ظلما للعباد » . . . « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . . . « كل امرئ بما كسب رهين » . . . « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » . . . « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » . . . « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم » . . . « لبئسما قدمت لهم أنفسهم » ... « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » . . . « رب إنى ظلمت نفسى » . . . « قل إن ضللت فإنما أضل على نفسى وإن اهتديت فبما يوحى إلىّ ربى » ... « وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم

فأخلفتكم وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم » .

ولا يخفى أن المعتزلة المتأخرين نظروا فى آراء فلاسفة اليونان وعرفوا صفات الله عندهم ولا سيما صفة الله عند أرسطو معلمهم الأول ، وهى صفة المحرك الذى لا يتحرك ، أو الإله الخارج عن هذا الكون المحسوس فلم يجدوا صعوبة فى القول بحرية الإنسان وعمله بمعزله عن القضاء والقدر ، و إن كان التكليف ينقض رأى أرسطو كما ينقضه القول بالثواب والعقاب .

***

أما المعتدلون من أهل السنة فيقولون بإرادة الله و يقولون باختيار الإنسان فيما يقع عليه الجزاء ، ولكنهم يفرقون بين الإرادة على الحتم والقسر والإرادة على الأمر والتكليف .

فالله قال « كونوا قوامين بالقسط » .

والله يقول لكل شىء « كن فيكون » .

وكلا القولين إرادة من الله . ولكن إرادة الأمر تجاب بالطاعة أو العصيان ، و إرادة الحتم والقسر تنفذ كما قضى بغير خلاف .

ومن الآيات التى يستشهدون بها . « إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون » . . . « ولا يرضى لعباده الكفر » .

ويذكرون أن آيات القرآن أنكرت حجة الجبريين إذ حكت عنهم أنهم « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شىء » . . . « إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » .

أما استشهاد الجبريين بأن الله يقول . « والله خلقكم وما تعملون » فالكلام فيه موجه إلى قوم ابراهيم إذ قال لهم « لم تعبدون ما تنحتون، والله خلقكم

وما تعملون » أى خلقكم وخلق هذه الأصنام التى تنحتونها ، وليس المقصود به نسبة معاصى العباد إلى الله .

ويتفق أهل السنة والمعتزلة على التفرقة بين حركات الجبر وحركات الاختيار فى الإنسان فيقولون إن الإنسان ليس بأقل عقلا ، ولا أقل اختيارا من الدابة التى يركبها ، أو كما قال أبو الهذيل العلاف متهكما مفندا . « إن حمار بشر أعقل من بشر . لأن حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وضربته فإنه يطفره[1] ، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضربته فإنه لا يطفره ويروغ[2] عنه . لأنه فرق بين مايقدر على طفره وبين ما لا يقدر عليه . وبشر لايفرق بين المقدور له وغير المقدور » .

* * *

هذه خلاصة وجيزة لأطراف القول فى مسألة القضاء والقدر بين الفرق الإسلامية ، ومن البين أن القول الفصل فى هذه المسألة الجلى ليس لمذهب واحد من بين جميع المذاهب ولا نحسب أنه تجمع لمذهب واحد على الإطلاق فيما علمناه وفيما هو شبيه بما علمناه . لأن المرجع فى سر القضاء والقدر إلى حكمة الله . وحكمة الله تتعلق بالأبد الذى لا ابتداء له ولا انتهاء ، ولا تتعلق بهذه الحقيقة أو بتلك الحقيقة فى الزمن الذى يحيط به المخلوقات .

وليس من دعوانا هنا ولا من غرضنا أن نأتى بالقول الفصل فى مسألة من المسائل التى تتسع لاختلاف الآراء ولا تنتهى إلى قرار . لأن الغرض الأول من هذا الكتاب هو تقرير مكان الفلسفة القرآنية من الدعوات الدينية التى تنتظم عليها حياة الجماعات البشرية . ومكان الفلسفة الإسلامية بين تلك الدعوات واضح محدود .

فليس فى الإسلام ما فى اليهودية من صورة الإله الذى ينافس البشر وينافسونه ويقدر لهم حسابهم فيخطئ الحساب . لأن قدر الله فى الإسلام محيط

---

(١) يطفره : طفر يطفر بفتح فكسر : الرجل وثب في ارتفاع . (٢) يروغ: راغ الثعلب ذهب هكذا وهكذا مكرا وخديعة .

بكل شيء « قد جعل الله لكل شيء قدرا » ... « وكل شيء عنده بمقدار » ... « وخلق كل شيء فقدّره » ... « الذى له ملك السموات والأرض، ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا » .

وليس فى الإسلام ما فى المسيحية من كفارة أحد عن أحد ، ولا فى القول بالخطيئة الموروثة بغير جريرة للمولود فيها . لأن القرآن يقول « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ... « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

أما مسألة التكليف فالقرآن يجمع فيها بين القول باستطاعة الإنسان أن يتلقى الأمر والنهى و بتقدير كل شيء، ولا تناقض بين القولين فى حكم العقل فضلا عن حكم الدين .

ولبيان ذلك نفرض كل فرض مستطاع فى مسألة التكليف لنرى أى الفروض أحق بالاعتقاد وأولى بالقبول فى العقل والضمير .

فإما عالم لا تكليف فيه ولا جزاء .

و إما عالم يتساوى فيه التكليف و يتساوى فيه العمل و يتساوى فيه الجزاء .

و إما عالم يقع فيه التكليف والتقدير على اختلاف كما نرى فى اختلاف العالم الذى نحن فيه .

فالعالم الذى لا تكليف فيه ولا جزاء لم يتخيله أحد من أصحاب الأديان ، ولا من المفكرين المنكرين .

وقد تخيل أرسطو إلها لا تصريف له فى الكون ولا شأن له بالخلق فى كثير ولا قليل .

وهو إله لا يستقيم الإيمان به من الوجهة الدينية ، ولا من الوجهة الاجتماعية ؛ ولم يستقم الإيمان به من الوجهة الفلسفية على حال من الأحوال .

و إنما قصر أرسطو عمل الإله على الحركة الأولى لأنه اعتقد أن واجب الوجود

أشرف الموجودات وأن أشرف الموجودات يعقل أشرف المعقولات وهو ذاته فكل تفكير فيما دون ذلك فهو تفكير لا يصح عنده فى حق الإله .

فكيف اتفقت هذه الحركة الأولى التى وقف عندها عمل الإله ؟ .

هل جاءت من السكون شوقا إلى الله ؟ أوجاءت من الله تشويقا للسكون إليه ؟

لا يستقيم القول على كلا الرأيين . فأن كان السكون قادرا على التحرك فقد بطل القول بالمحرك الأول ، وإن كانت الحركة من قبل الله فحركة واحدة كألف حركة بل كجميع الحركات من أكبر الموجودات إلى أصغر الخليّات .

ومع هذا لاتناقض بتة بين تفكيره فى الخلق وتفكيره فى أشرف الموجودات ، لأن أشرف وجود هو الوجود الذى يليق بالإله الخالق المنعم القادر على كل شىء ، ولن يكون الإله خالقا بغير خلق ، ولامنعما بغير إنعام ، ولاقادرا بغير تقدير .

وإذا تركنا الجانب الفلسفى وحصرنا مسألة التكليف فى حدودها الاجتماعية فالقائلون بالمؤثرات الطبيعية أنفسهم يوجبون التكليف مع إنكارهم لوجود الله ، ولا يمنعون مجازاة الإنسان بعمله الا أن يكون «إنسانا غير مسئول» عن عمله . كالمجنون والمريض والمكره على الإجرام . وهم لايخرجون بذلك عن حكم القرآن الذى يقول « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » … ويقول « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » … ويعفى الجانى المكره على جنايته إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان … « فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه » … ثم يرضى عن الإثم بالتوبة والإصلاح . « إلا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فإن الله غفور رحيم » .

ومهما يقل القائلون باضطرار الإنسان ، لانطباعه على عمله بحكم الوراثة أوبحكم البيئة أو بحكم المزاج ، فهم لا يقولون ببطلان فائدة التكليف على الإطلاق . لأن

المشاهد أن الإنسان يستسهل الإثم الذى لا عقاب عليه ويستصعب الإثم الذى يخشى عليه العقاب . وأنه لايعلم ما ينطوى عليه من القدرة على الإحسان واجتناب الإساءة فلا يزال بحاجة إلى الحافز والوازع لاستبطان تلك القدرة ، واستخراج غاية ماتنطوى عليه .

ونعود بعد هذا وذاك فنقول أن الإله الذى لا يكلّف ولا يصرّف إله ملغى من حساب البشر ، فلا يصلح لهم فى مجال الإيمان ولا مجال التفكير .

أما العالم الذى يتساوى فيه التكليف ويتساوى فيه العمل ، ويتساوى فيه الجزاء فليس بعالم موجود .

فالعالم الذى يتساوى فيه كل شىء لا شىء فيه .

لأن « التشيؤ » معناه تمييز شىء عن شىء ، ووقوع الاختلاف بين أشياء وأشياء .

ولو تساوت الأشياء لاختلف بها الزمان ، ولو تساوى الزمان لما كان هناك معنى لاختلاف شىء منها عن شىء ، وهى على تعددها تتشابه فى جميع الخصائص وفى جميع الأعمال ، وفى جميع الأوقات .

فامتناع الاختلاف بالنسبة للأشياء عدم .

والمساواة بينها على تجدد الاختلاف بينها خلل وظلم ومباينة للمعقول .

فإذا حدث العالم المخلوق فلا بد فيه من اختلاف .

وإذا حدث فيه الاختلاف فلا بد من اختلاف التقدير واختلاف التكليف واختلاف الأعمال .

أما أن نبطل المخلوق ، ونبطل ما يلزمه من صفات المخلوق ، فمعنى ذلك أن يخلق الله خالقاً مثله فى الكمال والدوام بغير ابتداء ولا انتهاء .

وذلك محال .

وأقل ما فيه من فارق أن يكون هناك فضل للإله الخالق على الإله المخلوق .

ثم يلزم من ذلك ما لزم عند أصحاب القول ، بالعقول العشرة ، أو بتوالى الموجودات من واجب الوجود إلى العقل الأول إلى سائر العقول والنفوس التى تتوالى من مصدر إلى مصدر فى عالم الإمكان

فالإله المخلوق سيخلق إلٰها دونه فى صفات الكمال ، والإله الذى خلقه سيخلق ما دونه حتى ينتهى الأمر إلى مخلوقات كهذه المخلوقات التى نراها على اختلاف كبير فى العمل والتقدير .

فالعالم الذى لا اختلاف فيه لا شىء فيه .

والعالم الذى تختلف فيه الأشياء محال أن يتفق فيه التقدير والتكليف .

* * *

فلم يبق من فروض الإلهية الدينية غير فرض واحد يقبله العقل ويستقيم عليه الاعتقاد : وهو فرض الإله الذى يخلق الخلق على اختلاف فى التقدير والتكليف .

ولا اعتراض على هذا الفرض الوحيد إلا أن يقال : إن التفرقة بين الناس بقضاء السعادة لقوم وقضاء الشقاوة لآخرين ظلم يناقض صفة العدل التى يتصف بها الإله القدير الرحيم .

ولكنه اعتراض لا يصمد للنظر طويلا دون أن يتبين له أنه لم يثبت على أساس متين . لأن العدل الأعظم هو العدل الذى يناط به قوام الموجودات ، ولا قوام للموجودات كما أسلفنا مع المساواة المطلقة فى التقدير والتكليف .

ولأن عدل الإله السرمدى إنما يتعلق بالأبد كله ، ولا ينحصر فى حالة من الحالات التى تتتابع بها الأزمان . وفى مجال الأبد متسع للتصحيح والتعديل ، وبقية دائمة للموازنة والمراجعة ، وللتسوية بين الأقدار والأطوار ، إلى انتهاء مقدور ، أو إلى غير انتهاء .

ومن أراد من الأبد أن يحصر حكمته فى لحظة واحدة أو فى عصر واحد أو فى كوكب واحد من هذه العوالم التى لا نعرف عدادها ، فقد أخطأ فى حكم

العقل ، ولم يكن قصاراه أنه أخطأ فى حكم الدين .

ومع هذا نستطيع أن نلحظ فى التقديرات الزمنية بعض الدلائل على الحكمة الأبدية التى تقصر عن الإحاطة بها مدارك أبناء الفناء .

فوجود الله لم يحرم الناس حرية كانت تكون لهم بغير وجود الله .

وقد أعطاهم الله حظوظا من الحرية هى هذه الحظوظ التى يملكونها فى هذه الحياة .

ولكن المنكرين قد تعودوا أن يسخروا من هذا القول وأن يصوغوه فى الصيغة التى يحسبونها مواتية للسخرية والتفنيد . فيقولوا . نعم إن الله قد خلق للناس الحرية .... أى أنه اضطرهم أن يكونوا أحراراً مختارين . . .

يقولون ذلك ويحسبونه غاية الغايات فى السخرية والتفنيد . ولو استطاعوا أن يقابلوه بصيغة واحدة تسلم من الإحالة لحق لهم أن يسخروا منه ، ولا يطمئنوا إليه .

فإذا كان الله قد اضطر الناس أن يكونوا أحراراً فقد أصبحوا أحراراً كما أراد . وهذا هو الذى يعنينا من الحرية كيفما كان السبيل إليها .

ولا مقابل لهذا القول إلا أن يقال . بل ينبغى أن يخلق الناس الحرية لأنفسهم كما يريدون ، وأن تطيعهم الأكوان فى كل ما أرادوه ، وأن تطيع كل منهم على حدة فى كل خاطرة تخطر لأحدهم وكل رغبة تهجس فى ضميرهذا أوضمير ذاك .

وليس هذا هو القول الذى ينجو بصاحبه من السخرية والتفنيد ، لأنه حالة من حالات الوهم ، لا تصح فى الخيال فضلا عن صحة التفكير أو صحة الاعتقاد .

ومتى رجعنا إلى الله بخلق الحرية فكيف تكون هذه الحرية التى يخلقها الله .

أيخلق الله لكل إنسان حرية إله فعال لما يريد ؟

ذلك محال .

أم يخلق لهم حرية المساواة فى الأقدار والأعمال ؟

ذلك أمر لا يقوم به قوام للموجودات فى عالم الحدود .

فإذا لم تكن حرية آلهة ولا حرية تنفى الفوارق والأقدار — فهى إذن هذه الحظوظ من الحرية التى رأيناها للخلق فى هذه الحياة .

وقد ساء ظناً وساء فهماً من يرى أن الله قد أعطى الخلق قوامه بهذه الحظوظ ، وهذه القسم ، وهذه الأقدار ، ثم يفوته أن قوام الخلق لا ينتهى إلى ظلم واختلال ، وهو فى ذمة الغيب وذمة الأبد ، ولا يمكن أن يكون فى ذمة الحاضر ، ولا فى ذمة العلم الذى يحيط به أبناء الفناء .

وعلى هذا يستطيع المسلم أن يؤمن بكل حكم من أحكام القرآن فى مسألة القضاء والقدر على تعدد الجوانب التى تناولتها هذه الأحكام ، لأنه يؤمن عقلا بأن وجود الله لا يبطل قيام التكليف وأن قيام التكليف لا يبطل اختلاف الحظوظ والأقدار ، وأن اختلاف الحظوظ والأقدار لا يختم قدرة الله فى الأبد الأبيد على تحقيق العدل فيما قضاه .

وهنا محل الإيمان بما يرجع إلى الغيب ولا تحصره الشهادة .

ولكن الإيمان بالغيب إيمانان :

إيمان بما لا يعقل ، وهو تسليم مزعزع الأساس .

وإيمان بما ينتهى إليه العقل حين يبلغ مداه . وهكذا يكون الإيمان إن كان لا بد من إيمان .

ولا بد من إيمان .

الفرائض والعبادات

الفريضة الدينية أدب يراد به صلاح الفرد أو صلاح الجماعة .

ومن محاسن الفرائض الإسلامية أن كل فريضة منها تؤدى إلى المقصدين ، وتجمل لإنسان ذى ضمير ، ولجماعة ذات ضمير .

فصلاة الجماعة — فى يوم الجمعة — واجبٌ على المسلمين مقدم على البيع والشراء ومطالب المعاش . « يأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون » .

نعم خير من مطالب المعاش ولا شك أن تعلو الجماعة سراً وعلانية — فى يوم من الأيام — عن صغائر الشح والجشع وهموم الدنيا ، لتخرج من ضيق هذه الشواغل المحصورة ، وتعرف لحياتها غاية أرفع من هذه الغاية ، وقسطاساً أقوم من هذا القسطاس ، وتذكر ما ينفعها ذكره كلما استغرقها ذكر المنافع والغوايات ، وترى عظماءها وصغراءها معاً فى ساحة واحدة ، بين يدى العظمة الإلهية التى تطامن[1] من كبرياء العظيم ، وترفع من رجاء الصغير .

وإذا صلى المسلم منفرداً فى سائر الأيام فهو فى انفراده لا يغيب عنه شعوره بآصرة[2] القربى ، بينه وبين الجماعة الإسلامية فى أقطار الأرض من شمال إلى جنوب ومن مشرق إلى مغرب . لأنه يعلم أنه فى تلك اللحظة يتجه وجهة واحدة مع كل مسلم على ظهر الأرض يؤدى فريضة الصلاة ، ويستقبل معه قبلة واحدة ، ويدعو بدعاء واحد ، وإن تباعدت بينهم الديار .

وحسبه أن يقف بين يدى الله خمس مرات من مطلع الشمس إلى مغيبها لتمتزج حياته بالعنصر الإلهى ، ويتمثل الوازع الأعلى نصب عينيه ما بين كل

---

(١) تطامن : تخفض • (٢) آصرة : الآصرة في الاصل حبل صغير يشد به أسفل الخباء • وما عطفك على رجل من قرابة أو معروف •

صلاة وصلاة ... « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » ... ولا شىء هو أقمن[1] بالنهى عنهما من الشعور بوزرهما كلما تمرست النفس بالدنيا بضع ساعات من ليل أو نهار .

* * *

والزكاة مصلحة للجماعة لأنها تقيم دعائم التعاون بين المجدودين والمحرومين ، وتعالج مشكلة الفقر والحاجة علاجا يقوم على التعاطف والولاء بين من يعول ومن يعال . وهى إلى هذا رياضة للنفس يأخذ منها الواهب كما يأخذ الموهوب . لأنها تعوّدها نبل التضحية بالمال العزيز على النفوس ، وتعلمها مغالبة الحرص والسماح بالبذل والإيثار ، وتُلقى فى روعها أنها مسؤولة عن غيرها فيما تكسبه بسعيها وتدبيرها . فتشعر بتكافل الجماعة شعوراً يخرجها من ضيق الأثرة والانفراد .

* * *

والحج « مؤتمر عالمى » يعقده المسلمون مرة فى موعده المعلوم من كل عام . يجتمعون فيه إلى صعيد واحد ، فيتعارفون ويتشاورون ، ويفضى بعضهم إلى بعض بما يعلمون من أحوالهم وما يشكون من متاعبهم ورزاياهم . ويستعيدون ماضيهم كرة بعد كرة ، فلا يصبرون طويلا على حاضر دون ذلك الماضى العظيم . ونعم العمل المشترك عمل لاينقطع عاماً من الأعوام ، ولا يزال حافزا للهمم باعثا للذكرى كلما تجدد على مر السنين .

أما الفرد فله من الحج رياضة على المشقة ومنشط من طول اللابث والجمام[2] ، وعلم بما يجهله المقيم فى مكانه ، وهو علم يستفاد من السياحة ولا يستفاد من غيرها ، ويحث عليه القرآن الكريم لأنه يفتح البصائر والقلوب ، ويقشع عمى الأبصار ، وحجاب الأسماع . « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان

---

(١) أقمن : أجدر . وقمين جدير . (٢) الجمام : بالفتح الراحة .

يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » .

* * *

والصيام فى مظهره الاجتماعى يعطينا مظهر أسرة عظيمة — من مئات الملايين — تنتشر فى جوانب الأرض وتقترن شعائرها الدينية كل يوم بأمس ما يحس الانسان فى معيشته اليومية ، وهو أمر الطعام والشراب ومتع الأجساد : ملايين من النـاس فى جوانب الأرض يطعمون على نظام واحد و يمسكون عن الطعام على نظام واحد ، و يستقبلون ربهم على نظام واحد . وقلما انتظمت أسرة بين جدران بيت على مثل هذا النظام .

أما الفرد فيستفيد منه خير ما يستفيده الإنسان فى حياته الروحية أو حياته الخلقية ، وهو ضبط النفس وشحذ عزيمتها وقدرتها على الفكاك من أسر العادات وتطويع الجسد لدواعى العقل والروح .

والصيام الإسلامى هو أجدى ضروب الصيام فى تحقيق هذا المقصد ، لأنه يجدد القدرة على ذلك كل يوم مدى شهر من شهور السنة ، ولا يكون قصاراه نقلة واحدة من عادة شهور إلى عادة شهور .

و يقول بعض المتعللين بقواعد الصحة إن الصيام على هذا النحو يخل بوظائف الهضم وما يتصل بها من الوظائف الجسدية . وهو قول لا يؤيده الواقع المشاهد فى اختلاف أحوال البنية الحيـة فى تدبير طعامها وشرابها على اختلاف المنبت والإقليم وعادات المعيشة . وما رأينا الناس قد احتاجوا قط إلى تربية اجتماعية قوية أو تربية فردية عالية ، إلا كان قوامها ترويض الجسد على طعام غير طعامه المألوف وتمريضه لطوارئ من تقلبات الجو وتقلبات المعيشة غير التى تعرّض لها ونشأ عليها . كذلك تربى الجيوش وكذلك يربى الملوك والأمراء .

وتلحق « بفكرة » الفرائض الدينية فكرة العيدين فى الإسلام ، وهما عيد الفطر وعيد الأضحى . فعيد الفطر تحية للواجب ، وعيد الأضحى تحية الفداء . وليس للنفس الإنسانية غاية من الأدب بعد رياضتها على الواجب ورياضتها على الفداء .

ومدار هذه الفرائض كلها على السماحة واليسر لا على العسر والإرهاق .

« ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » .

« ما جعل عليكم فى الدين من حرج » .

« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »

تلك رؤوس الفرائض التى تعلمها المسلمون من كتابهم .

***

إن كانت للجماعة البشرية عقيدة دينية فلا بد للعقيدة الدينية من شعائر ، وليس بين هذه الشعائر ماهو خير للمعتقدين من شعائر الإسلام .

التصوف

من آراء بعض الباحثين — سواء فى الشرق والغرب — أن التصوف دخيل على الدين الإسلامى ، وأن اسمه نفسه مقتبس من كلمة يونانية هى كلمة الثيوسوفى Theosophy أى الحكمة الإلهية .

واختلفوا فى أصل التسمية فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية ، وردوها تارة إلى أهل الصفة وتارة إلى لبس الصوف وتارة إلى الصفاء .

ومنهم من قسم التصوف قسمين . قسم يقوم على طلب المعرفة ، وهو فى رأيهم من بقايا مدارس الفلسفة اليونانية ، ولاسيما مدرسة الإسكندرية . وقسم يقوم على تصفية النفس بالعبادة والانقطاع عن الدنيا و «الفناء» فى الله ، ومرجعه إلى أهل الهند ، الذين يؤمنون « بالنرڤانا » ويعتبرونها غاية الغايات فى الاتصال بالذات الإلهية .

ومما لا شك فيه أن بعض التصوف دخيل فى الإسلام . وهو التصوف الذى يقول بالحلول ووحدة الوجود ، ويغلب على النساك والمتفلسفة الذين جاوروا الهند ، وأطراف البلاد الفارسية .

ومما لا شك فيه كذلك أن تخوم الهند وأطراف البلاد الفارسية كانت أصلح لانتشار بعض الطرق « السرية » التى لا ترضى عنها الدولة ولا سيا فى عهد بنى أمية . فإن الطرق السرية كانت تعلّم الناس الإيمان بالإمام المستور ، وإنكار السلطان الظاهر ، وكان الغضب من السلطان الظاهر على أشده بين « الشعوبيين » أو بين غير العرب من المسلمين . لأن العرب استأثروا بدولة بنى أمية ، وصبغوها

بالصبغة القومية . فكان هناك أكثر من عامل واحد لرواج التصوف بين الفرس وأبناء الأمم الإسلامية غير العربية . ومن ثم شاع القول بأن التصوف دخيل على الإسلام من أساسه ، وأنه بقية من بقايا الفلسفة الهندية أو اليونانية ولا سيما « الأفلوطونية » وهى مزيج من عبادات مصر وعقائد الهند وفلسفة اليونان .

لكن التصوف فى الحقيقة غير دخيل فى العقيدة الإسلامية . لأنه كما قلنا فى كتابنا عن أثر العرب فى الحضارة الأوربية « مبثوث فى آيات القرآن الكريم ، مستكن[1] بأصوله فى عقائده الصريحة . فالمسلم يقرأ فى كتابه أن « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » فيقرأ خلاصة العلم الذى يعلمه دارس الحكمة الإلهية . ويقرأ فى كتابه : « ففروا إلى الله إنى لكم منه نذير مبين » فيعلم ما يعلمه تلاميذ المتصوفة البوذيين حين يؤمنون بأن ملابسة العالم تكدر سعادة الروح ، وأن الفرار منه أو الفرار إلى الله هو باب النجاة . ويقرأ فى كتابه أن الله « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » و « كل شىء هالك إلا وجهه » فلا يزيده المتصوفة شيئاً حين يقولون له إن الله أزلى أبدى قديم بغير زمان ولا مكان ، عليم بالكليات والجزئيات : ويقرأ فى كتابه أن « الله نور السموات والأرض » « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ... » « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » فلا يزيد المتصوفة إلا التفسير حين يقولون إن الوجود الحقيقى هو وجود الله ، وأنه أقرب إلى الإنسان من نفسه ، لأنه قائم فى كل مكان يصلى له كل كائن « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

ومن القرآن الكريم يعلم المسلم الخلاف بين عالم الظاهر وعالم الباطن أو عالم الحقيقة وعالم الشريعة . لأنه يقرأ مثلا واضحاً لهذا الخلاف فيما كان بين الخضر وموسى عليهما السلام من خلاف ... « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً ، قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمنى مما علمت رشداً . قال إنك

(١) مستكن : مستتر .

لن تستطيع معى صبراً ، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً . قال ستجدنى إن شاء الله صابراً ولا أعصى لك أمراً . قال فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء حتى أحدث لك منه ذكراً . فانطلقا حتى إذا ركبا فى السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمراً[1] . قال ألم أقل إنك لن تستطيع معى صبراً . قال لا تؤاخذنى بما نسيت ولا ترهقنى من أمرى عسراً . فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً . قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معى صبراً . قال إن سألتك عن شىء بعدها فلا تصاحبنى قد بلغت من لدنى عذراً . فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه ، قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً . قال هـذا فراق بينى وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً . أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً . وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً ، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً . وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدنية وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمرى ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

فالمسلم الذى يقرأ هـذه الآيات — وهو مطبوع على التصوف والبحث عن خفايا الآثار ودقائق الحكمة — يجد فيها غناء من الأصول الصوفية ، ولا يفوته إذا اكتفى بها أن ينشىء منها مدرسة صوفية إسلامية تلتقى بالمدارس الأخرى فى كثير وتنفصل عنها فى كثير ، ولكنها لا تنعزل عن لباب التصوف « بالطبع والفطرة » كما يرى بعض المعقبين على الصوفية الإسلامية التى يستمدها المسلم من الدين .

ولكن القرآن حين يفتح للمسلم أبواب الحياة الروحية يحرم عليه أن يوصد بيديه أبواب الحياة الجسدية وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه

---

(١) امرا : منكرا عجيبا .

منها « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين » .

« يأيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل الله لـكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

« يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لـكم من الأرض »

« يأيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيباً » .

فالحياة الروحية فى الإسلام تجرى على سنن القصد الصالح للحياة البشرية . لا استغراق فى الجسد ولا انقطاع عنه فى سبيل الآخرة . قوام بين هذا وذاك .

و إذا كان الإسلام قد عرف أناسا من « النساك » الذين تفرغوا للمطالب الروحية فإنما كان ذلك على سنة التخصص فى كل مطلب من مطالب الحياة الإنسانية ولم يكن من قبيل الإلغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية .

فليس فى تخصص إنسان لعلم الطب مثلا إلغاء أو تعطيل لغيره من العلوم الشريفة التى يتم بها قوام المعارف الإنسانية ، وليس فى التخصص إيجاب واستنكار و إنما هو سبيل التعميم والاستفادة من كل ملـكة فى الذهن والذوق والروح . ولا يوجب الإسلام التنسك على جميع المسلمين لأن أناسا منهم تخصصوا له وفضلوه على مطالب الروح أو مطالب الجسد الأخرى . ولـكنه يجيزه بالقدر الذى يبناه ، وهو القدر الذى لا غنى عنه فى تدبير حياة الإنسان .

فالملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن ينالها إنسان واحد . ولـكنها ينبغى أن تنال ، فـكيف يمكن أن تنال ؟ .

إنها لا تنال إلا بالتخصص والتوزيع . ولا يتأتى هـذا التخصص أو هذا التوزيع إذا سوينا بينها جميعا فى التحصيل وألزمنا كل أحد أن تكون له أقساط منها جميعا على حد سواء .

ولا نقصر القول هنا على الملكات العقلية أو الروحية التي لا يسهل إحصاؤها ولا تحصيلها ، ولكننا نعم به هذه الملكات ومعها ملكات الحس والجسد ، وهي محدودة متقاربة في جميع الناس .

فهذه الملكات الجسدية — فضلا عن الملكات العقلية والروحية — قابلة للنمو والمضاعفة إلى الحد الذي لا يخطر لنا على بال ولا نصدقه إلا إذا شهدناه .

وقد رأينا ورأى معنا ألوف من الناس رجلا أكتع[1] يستخدم أصابع قدمه في أشياء يعجز الكثيرون عن صنعها بأصابع اليدين . يكتب بها ويشعل عيدان الثقاب ويصنع بها القهوة ويصبها في الأقداح ويشربها ويديرها على الحاضرين ويسلك الخيط في سم الإبرة[2] ويخيط الثوب الممزق ، ويوشك أن يصنع بالقدم كل ما يصنع باليمنى أو باليسار .

ورأينا ورأى معنا ألوف من الناس لاعبي البليارد في المسابقات العامة يتسلمون العصا ثم لا يتركونها إلا بعد مائة وخمسين إصابة أو تزيد . ولعلهم لا يتركونها إلا من تعب أو مجاملة للاعبين الآخرين . وهم يوجهون بها الأكر إلى حيث يريدون ويرسلونها بين خطوط مرسومة لا تدخل الأكر في بعضها ولا تحسب اللعبة إذا لم تدخل في بعضها الآخر . بحيث لو قال لك قائل إن هؤلاء اللاعبين يجرون الأكر بسلك خفي لجاز لك أن تصدق ما يقول .

ورأينا من يقذف بالحربة على مسافات فتقع حيث شاء ، ورأينا من ينظر في آثار الأقدام فيخرج منها أثراً واحداً بين عشرات ولو تعدد وضعه بين المئات .

ورأينا من يرمي بالأنشوطة في الحبل الطويل فيطوّق بها عنق الإنسان أو الحيوان على مسافة أمتار .

هذه هي الملكات الجسدية المحدودة وهذه هي آماد الكمال الذي تبلغ إليه بالتخصص والمرانة والتوزيع .

---

(١) أكتع : الاكتع من رجعت أصابعه الى كفه . (٢) سم الابرة : ثقبها .

فما القول إذا حكمنا على الناس جميعاً أن يكسبوا أعضاءهم ملكة من هذه الملكات ؟. إننا نخطئ بهذا أيما خطأ ونعطلهم به عن العمل المفيد . ولكننا نخطئ كذلك كل الخطأ إذا حجرنا على إنسان لأنه أتقن ملكة من هذه الملكات الجسدية ، ولو جار فى نفسه على ملكات أخرى يتقنها الآخرون .

فإذا كنا جاوزنا بالقوى الجسدية حدودها المعهودة بالمرانة والتخصيص ، فما الظن بالقوى الروحية أو العقلية وهى لا تتقارب فى الناس هذا التقارب ولا تقف عند هذه الحدود ؟

وإذا كان طالب القوة الروحية يؤثرها على جسده فلماذا نلومه ، وننحى عليه ونحن لا ننحى على اللاعب إذا آثر المهارة فى اللعب على المهارة فى فنون العقل أو الكمال فى مطالب الروح ؟

إذا لمنا من يجور على جسده لأنه يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين فمن واجبنا أن نلوم كل ذى ملكة وكل ذى عمل وكل ذى فن وكل ذى رأى من الآراء . فما من واحد بين هؤلاء إلا وهو يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين .

ومما لا جدال فيه أن نوازع الجسد تحجب الفكر عن بعض الحقائق الاجتماعية فضلا عن الحقائق الكونية المصفاة .

ومما لا جدال فيه أن شواغل العيش وهموم الأسرة عائق عن بعض مطالب الإصلاح فى الحياة اليومية ، فضلا عن الحياة الإنسانية الباقية على مر الدهور .

ومما لا جدال فيه أن طالب القوة الروحية كطالب القوة البدنية ، له حق كحق المصارع والملاكم وحامل الأثقال فى استكمال ما يشاء من ملكات الإنسان ، ولسنا على حق إذا أخذنا عليه أنه جار على جسده أو لذات عيشه . لأننا لا نلوم المصارع إذا نقصت فيه ملكة الفن أو ملكة العلم أو ملكة الروح .

لو أصبح كل الناس مصارعين لفسد كل الناس ولـكن لا بد من المصارعة مع هذا ، ولا بد من المتفرغين لها إذا أردنا البقاء .

ولو أصبح الناس كلهم متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفسدت الدنيا و بطل معنى الحياة ومعنى الزهد فى الحياة . ولـكن لا بد من هذه النزعة فى بعض النفوس ، و إلا قصرنا عن الشأو[1] الأعلى فى مطالب الروح وفقدنا ثمرة « التخصص » أو ثمرة « القصد الحيوى » الذى ينظم لنا ثروة الروح وثروة العقول وثروة الأبدان .

« والقصد الحيوى » مكفول بشريعة القرآن فى كل مطلب من هذه المطالب الروحية . فهى مباحة لمن يطيقها ، وهى لا تفرض على جميع المسلمين .

ولا بد من هذه الإباحة ولا بد من هذا الإعفاء . فإنهما يجريان بالقدر الذى يفيد و يمنع الضرر فى كلتا الحالتين » .

---

(١) الشأو : الغاية والامد • وعدا الفرس شأوا أي طلقا •

الحياة الأخرى

الأديان الكتابية على اتفاق فى الإيمان بالحياة بعد الموت، و إن اختلفت بينها بعض الاختلاف فى تمثيل تلك الحياة .

وقد آمن الفلاسفة بالحياة الأخرى قبل الأديان الكتابية جميعا وبعدها .

فمن أشهر المؤمنين بها من الفلاسفة السابقين أفلاطون ، ومن أشهرهم فى العصر الحديث عمانويل كانت ، وهما يجمعان أطراف الآراء الفلسفية فى سبب الإيمان ببقاء النفس بعد الموت .

فالنفس فى مذهب أفلاطون جوهر مجرد بسيط لايقبل التجزئة ولا الانحلال وهى قوام الحياة . وما هو حياة لايمكن أن يعود « لاحياة » كما أن « اللاحياة » لايمكن أن تحيى المادة الصماء .

ولكن النفس تتلبس بالمادة فى معارج الترقى والتطهير ، وتخلص من المادة — طورا بعد طور — لتعود إلى عنصرها الأول من الحرية والصفاء .

و بقاء النفس فى مذهب « كانت » مرتبط برأيه فى « القانون الأخلاقى » الذى تدين به فطرة الإنسان ، و يدل على إرادة إلهية فوق إرادة الآحاد والجماعات ، فإن الإنسان مفطور على أن يفهم الواجب ، وأن يفهم أن الواجب هو العمل الذى يصلح للاقتداء به ، وأنه يتخذ قاعدة عامة تطلب من جميع الناس .

وليس من المعقول أن يغرس فى النفس قانون كهذا ثم يشقى من يدين به ويسعد من ينبذه ويخرج عليه . فالحكمة التى غرست هذا القانون فى الطباع خليقة أن ترد الأمر إلى نصابه فى حياة بعد هذه الحياة ، لأن الجزاء العدل لايتم كله فى حظوظ هذه الحياة .

ونريد من الإشارة الموجزة إلى رأى هذين الفيلسوفين ، أن يذكر الناظرون فى مسألة الحياة بعد الموت أنها مسألة بحث وتفكير ، وليس قصاراها أنها مسألة اعتقاد وإيمان .

فالعقل لايخرجها من متناول بحثه ، وأصحاب العلم التجريبى أنفسهم لايملكون من أسانيدهم العلمية ما يسوغ لهم إغلاق الباب فيها ، لأنهم لم يحصروا قط طبيعة الحياة ، ولم يثبتوا قط أنها وليدة المادة الصماء ، فليس لهم أن ينقضوا ويبرموا فى طبيعة شيء ليس بالمحصور فى علمهم وليس مقطوعا لديهم بأصل تكوينه وغاية مصيره . .

لكن العقل نفسه يستلزم فارقا لابد منه بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير وتمثيل هذه الحقيقة بعينها للتدين والاعتقاد .

فالحقيقة الاعتقادية لابد أن تمتزج بتصور المؤمنين بها ، لأن الخطاب فيها موجه إلى ملايين من البشر منهم العارف والجاهل ، ومنهم الذكى والغبى ، ومنهم كبير النفس وصغيرها ، ورفيع الحس ووضيعه ، ومنهم من يطلب الكمال ومن لا يعرف كما لا يطمح إليه .

فلا بد من توضيح الحقيقة الاعتقادية بالمحسوسات فى كثير من الأحوال ، وعلى هذا ينبغى أن يروض فكره كل من ينظر إلى عقيدة الحياة الأخرى فى القرآن الكريم .

فالقرآن الكريم يفرض على المؤمنين عقيدة البعث والحساب ، ويدعوهم إلى الإيمان بالنعيم والعذاب .

والجنة هى مقر النعيم .

والنار هى مقر العذاب .

وفى القرآن أوصاف محسوسة للجنة كما وصفت فى سورة الواقعة : « فى جنات

النعيم ، ثلة من[1] الأولين وقليل من الآخرين ، على سرر موضونة[2] متكئين عليها متقابلين ، يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين ، لا يصدّعون عنها ولا ينزفون ، وفاكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون ، وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون ، جزاء بما كانوا يعملون لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما » .

وفى القرآن أوصاف محسوسة للنار كما وصفت فى سورة الفرقان : « بل كذبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعةسعيرا إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا و إذا ألقوا منها مكانا ضيّقا مقرّنين دعوا هنالك ثبورا » .

ولكن من المتفق عليه بنص القرآن ونص الحديث النبوى الشريف أن هذه الموصوفات غير ما يرى و يعهد فى هذه الحياة : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون» ... والنبى عليه السلام يقول : « فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » .

والواقع أن المسلمين يفهمون من هذه الصفات معنى النعيم ومعنى العذاب ولا يخل فهمم لهذا أو لذاك بالغرض المقصود من وعد الله ووعيده بالمثوبة والعقاب .

فالإمام فخر الدين الرازى مثلا يقول فى تفسير الاتكاء على السرر الموضونة : « معناه أن كل أحد يقابل كل أحد فى زمان واحد ، ولا يفهم هذا إلا فيما لا يكون فيه اختلاف جهات . وعلى هذا فيكون معنى الكلام أنهم أرواح ليس لهم أدبار وظهور . فيكون المراد من السابقين هم الذين أجسامهم أرواح نورانية : جميع جهاتهم وجه . كالنور الذى يقابل كل شىء » :

وهذا فهم فيلسوف باحث فى الجواهر والأعراض ، وفى مطالب الأرواح والأجسام .

---

(١) ثلة : جماعة . (٢) موضونة : الموضون : اسم المفعول للمثنى بعضه على بعض ، والمنسوج المداخل بعضه في بعض .

ويفهم المتصوفة أن نعيم الحياة الباقية كله هو الوصول إلى الله ولا يتطلعون إلى جزاء غير هذا الجزاء .

سمعت رابعة العدوية قارئاً يتلو قوله تعالى : « وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون » . . فقالت : نحن إذن صغار حتى نفرح بالفاكهة والطير .

وسمع الشبلي قوله تعالى : « منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة » فصاح صيحة عظيمة وقال : فأين الذين يريدون الله تعالى ؟ وكان يقول في قوله تعالى : « كلوا واشربوا » : « إن كان ظاهره إنعاما فباطنه انتقام وابتلاء واختبار ، لينظر تعالى من هو معه ومن هو من حظ نفسه » .

* * *

فوصف الحقائق بالمحسوسات — كما رأينا — تعبير يفهمه الخواص الذين يرتفعون بالفهم وبمطالب النفس الباقية عن طبقة الجهلاء .

ولكن هل التعبير بالمعاني المجردة والحقائق المثالية مفهوم عند هؤلاء الجهلاء ؟

إننا نعلم جميعاً أن أحوج الناس إلى الإيمان بالحساب — بل أحوجهم إلى وازع الدنيا كله — هم طبقة الجهلاء الذين تستغرقهم المحسوسات ولا يخلصون منها إلى تجريد المعاني والشعور بحب الحقيقة وتقديس الكمال . وهؤلاء لا يعتقدون إلا بما يحسون ويفقهون . فإما عقيدة تمتزج عندهم بشعورهم وتصورهم وإما إباق[1] من كل عقيدة وفكاك من كل تكليف . وبهذا تبطل كلمة العقيدة في الجماعات البشرية كل البطلان .

ولا معدى إذن من إحدى صورتين لعقائد الجماعات البشرية :

إما أسلوب يحقق الحكمة من العقيدة عند جميع الناس خاصة وعامة ولا بدّ فيه من التعبير عن المعاني بالمحسوسات .

---

(١) اباق : الهروب . وأبق العبد هرب من عند سيده .

و إما أسلوب يترك الخاصة لأنفسهم ، وينفى العامة عن حظيرة الاعتقاد وهو لا يحقق الحكمة من العقيدة بحال .

فى ذلك الأسلوب لا خسارة على أحد من الخاصة أو العامة ، وفى هذا الأسلوب لا فائدة للخاصة ولا للعامة . لأن الخاصة متروكون لأنفسهم يفهمون ما يفهمون بمعزل عن الوحى والرسالة ، ولأن العامة محجوبون عن الوحى والرسالة بكل حجاب .

وقد ضلل بعض المغرضين من دعاة الأديان عقولا كثيرة فى شتى الأقطار حين زعموا أن الخطاب بالمحسوسات فى أمر الجنة والنار مقصور على العقيدة الإسلامية ، وأن المؤمنين بالدين لا يؤمنون به إلا إذا كانوا من المؤمنين بالقرآن .

فالأنبياء والقديسون فى جميع الأديان الكتابية قد تمثلوا النعيم المحسوس فى رضوان الله ووضعوه على هذه الصفة فى كتب العهد القديم والعهد الجديد ، وفى كتب التراتيل والدعوات .

ففى العهد القديم يصفى أشعياء يوم الرضوان فى الإصحاح الخامس والعشرين من سفره فيقول : « يضع رب الجنود لجميع الشعوب فى هذا الجبل وليمة سمائن : وليمة خمر على دردى سمائن ممخة[٢] : دردى[١] مصفى ويفنى فى هذا الجبل وجه النقاب . النقاب الذى على كل الشعوب والغطاء المغطى به على كل الأمم ، يبلغ الموت إلى الأبد ويمسح السيد الرب الدموع من كل الوجوه . . » .

وفى العهد الجديد يقول يوحنا الإلهى فى الإصحاح الرابع من رؤياه : « بعد هذا نظرت وإذا باب مفتوح فى السماء والصوت الأول الذى سمعته كبوق يتكلم معى قائلا : إصعد إلى هنا فأريك ما لا بد أن يصير بعد هذا . وللوقت صرت فى الروح ، وإذا عرش يعرض علىّ فى السماء وعلى العرش جالس . وكان الجالس فى المنظر شبه حجر اليشب والعقيق وقوس قزح حول العرش فى المنظر شبه الزمرد وحول العرش أربعة وعشرون عرشا . ورأيت على العروش أربعة وعشرين

---

(١) دردي : ما يرسب في أسفل كل مائع كالاشربة والادهان .
(٢) ممخة : مخت الشاة : سمنت .

شيخاً جالسين متسربلين بثياب بيض وعلى رؤوسهم أكاليل من ذهب ، ومن العرش يخرج بروق ورعود وأصوات ، وأمام العرش سبعة مصابيح نار متقدة هي سبعة أرواح الله . وقدام العرش بحر زجاج شبه البلور ، وفي وسط العرش وحول العرش أربعة حيوانات مملوءة عيونا من قدام ومن وراء . والحيوان الأول شبه الأسد والحيوان الثاني شبه عجل والحيوان الثالث له وجه مثل وجه إنسان والحيوان الرابع شبه نسر طائر . . . » .

ويقـول في الإصحاح العشرين : « متى تمت الألف السنة يحل الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الأمم الذين في أربع زوايا الأرض : جوج ومأجوج ، ليجمعهم للحرب وعددهم مثل رمل البحر . . . فنزلت نار من عند الله من السماء وأكلتهم . . . وإبليس الذي كان يضلهم طرح في بحيرة النار والكبريت . . . . وكل من لم يوجد مكتوبا في سفر الحياة طرح في بحيرة النار » .

ويقول في الإصحاح الحادي والعشرين : « ثم رأيت سماء جديدة وأرضا جديدة لأن السماء الأولى ، والأرض الأولى مضيتا ، والبحر لا يوجد فيما بعد وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كعروس مزينة لرجلها . وسمعت صوتا عظيما من السماء قائلا : هو ذا مسكن الله مع الناس» .

وكانت آمال النعيم المحسوس تساور قلوب القديسين في صدر المسيحية فضلا عن عامة العباد بين غمار الدهماء[1] . ومن أشهر هؤلاء الأقطاب المعدودين رجل عاش في سورية في القرن الرابع للميلاد وترك بعده تراتيل مقروءة يتغنى بها طلاب النعيم ، وهو القديس افرايم الذي يقول في إحدى هذه التراتيل : « ورأيت مساكن الصالحين . رأيتهم تقطر منهم العطور ويفوح منهم العبير ، تزينهم ضفائر الفاكهة والريحان . . . وكل من عف عن خمر الدنيا تعطشت إليه خمور

---

(١) الدهماء : دهماء الناس جماعتهم .

الفردوس ، وكل من عف عن الشهوات تلقته الحسان فى صدر طهور » .

واتفق أحبار المغرب وأحبار المشرق فى وصف النعيم بهذه الصفة . فقال القديس أرنيوس Irenius أسقف ليون فى القرن الثانى إن السيد المسيح أنبأ يوحنا الإلهى : أن « ستأتى أيام يكون فيها كروم لكل كرمة منها عشرة آلاف غصن ، ولكل غصن عشرة آلاف فرع ، ولكل فرع عشرة الاف عسلوج[1] ، ولكل عسلوج عشرة آلاف عنقود ، ولكل عنقود عشرة آلاف عنبة ، وتعصر العنبة منها فتدر من الخمر ، مائتين وخمسة وسبعين رطلا » .

***

هذه الصفات وأمثالها كثيرة فيما كتب وسجل ، وفيما وقع فى الخواطر والأخلاد بغير كتابة وتسجيل ، وكل ما يعنينا منها أنها تعم المعتقدين عموماً لا يتأتى إغفاله فى خطاب يتجه إلى جميع المعتقدين ، ولا يبلغ فى النفوس مبلغ اليقين إلا إذا تخلل الشعور وتغلغل فى الضمير .

***

وقد رأينا فى أول هذا الفصل أن الفلاسفة الذين قالوا ببقاء النفس بعد الموت يقولون بذلك لأنهم وجدوا القول به ضرورة عقلية يستلزمها اختلاف النفوس وحاجة كل منها إلى التطهر والتكمل فى حياة بعد هذه الحياة ، ووجوب هذا التطهر والتكمل لاستقامة قضاء العدل الإلهى بين الأخيار والأشرار .

فهذا المعنى ملحوظ فى تقدير العذاب الذى يبتلى به المذنبون بعد الموت كما قضت به شريعة القرآن الكريم . فإن المفسرين كادوا أن يجمعوا على انتهاء عذاب الآخرة إلى الغفران ، وأن الخلود والأبد يفيدان الزمان الطويل ولا يفيدان البقاء بغير انتهاء . ويؤيد هذا المعنى حديث رواه البخارى يفصله بأسلوب الخطاب

---

(١) عسلوج : الغض الناعم لسنته .

الذى يشرح المعانى بالمحسوسات ، ومنه يقول عليه السلام : « . . و إذا رأوا أنهم قد نجوا فى إخوانهم يقولون : ربنا إخواننا كانوا يصلون معنا ويصومون معنا ويعملون معنا . فيقول الله تعالى : اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه ، ويحرم الله صورهم على النار . . فيأتونهم و بعضهم قد غاب فى النار إلى قدمه و إلى أنصاف ساقيه ، فيخرجون من عرفوا ، ثم يعودون . فيقول : اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه ، فيخرجون من عرفوا . ثم يعودون . فيقول : اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه . فيخرجون من عرفوا ... فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون فيقول الجبار بقيت شفاعتى . فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتحشوا فيلقون فى نهر بأفواه الجنة ، يقال له ماء الحياة ، فينبتون فى حافتيه كما تنبت الحبة فى حميل السيل قد رأيتموها إلى جانب الصخرة إلى جانب الشجرة . فما كان إلى الشمس منها كان أخضر ، وما كان إلى الظل منها كان أبيض ، فيخرجون كأنهم اللؤلؤ ، فيجعل فى رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة . فيقول أهل الجنة ، هؤلاء عتقاء الرحمن . . . . »

وللنبى عليه السلام أحاديث أخرى فى معنى ما تقدم ، فحواها جميعاً أن العذاب تطهير وتكفير ، وأن الأنفس جميعاً تتلاقى فى حظيرة الرضوان .

فإذا أعطينا أسلوب العقيدة حقه من التعبير ، ففى العالم الآخر كما يدين به المسلم رضا للوازع الأخلاقى ، ورضا لدواعى التفكير ، ورضا لعقيدة الدين .

خاتمة

منذ الحرب العالمية الأولى كثرت فى أوربة وأمريكا مجموعات الفصول التى يبسط فيها كاتبوها آراءهم فى العقائد والأديان ، ويلخص كلٌ منهم فيها عقيدته التى استخلصها لنفسه ، وأحس أنها تناسب تفكيره وعلمه وشعوره بالعالم الذى يعيش فيه ، وبما يقتضيه أمر الاعتقاد فى عصر العلوم « الوضعية » وتجارب الإنسانية الحديثة .

وتشتمل هذه المجموعات غالباً على آراء رجال ونساء ، ينظرون إلى الحياة من جوانب شتى . فمنهم العالم والفيلسوف ، ومنهم الفنان والمخترع ، ومنهم السياسى وصاحب الأعمال ، ومنهم من ينظر إلى العالم نظرة وسطى تتلاقى فيها جميع الطوائف ، وجميع مذاهب الحس والتفكير .

وبعض هؤلاء قد اتخذ له « إلها » اصطفاه على حسب المثل العليا التى يتمثل بها الإله .

وبعضهم يدين بعقيدة بشرية أرضية لا محل فيها لما وراء الطبيعة ، ولا تخرج عن كونها نخبة من قواعد الأخلاق وبرامج الإصلاح .

وبعضهم يفسر الدين الذى يؤمن به قومه ، تفسيراً يوائمه ويخالف ما اعتقده قومه من المراسم والعبادات .

وكلهم — فى جملة آرائهم ومذاهبهم — يدلون على شيء واحد : وهو أن الإيمان كما قلنا فى خاتمة كتابنا عن الله ، ظاهرة طبيعية فى هذه الحياة . « لأن

الإنسان غير المؤمن إنسان غير طبيعى فيما نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذى يعيش فيه . فهو الشذوذ وليس هو القاعدة فى الحياة الإنسانية وفى الظواهر الطبيعية ، ومن أعجب العجب أن يقال إن الإنسان خلق فى هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض أو يُسلب القرار » .

وقد راجعنا كثيراً من هذه العقائد المبتدعة أو العقائد الفردية فما وجدنا بينها عقيدة واحدة يدعى لها صاحبها أكثر من دعواه أنها تناسبه وتريحه ، أو أنها خير ما يناسبه ويريحه ، إن لم يكن بد من الاعتقاد . ولكنهم لا يدعون لها أنها عقيدة صالحة للجماعات البشرية ، فى أطوار متعددة ، وأجيال متعاقبة ، ولا يدعون أن هذه الجماعات البشرية تستغنى عن كل اعتقاد موروث وغير موروث ، لأنهم — وهم آحاد — بحثوا لأنفسهم عن اعتقاد ، أو شعروا بخيبة الرجاء لفوات حظهم من الاعتقاد .

وكل مقابلة بين العقائد الفردية التى من هذا القبيل وبين عقائد الجماعات البشرية تنتهى بنا إلى التفرقة بينها بهذه الفوارق التى لا مناص منها ، وهى : أن عقيدة الفرد ترجع إليه فى تفسيره وتوضيحه وأسلوبه فى فهم الأمور بالحقيقة أو المجاز .

أما عقيدة الجماعة فلا مناص فيها من ملاحظة شرائط لا تدعو الضرورة إليها كلها فى تلك العقائد الفردية .

ومنها أن دين الجماعة لا يخلو من المجاز . لأنه يوحى إليها بالمغيبات المحجوبة ويقرب إليها المعانى الأبدية التى لا تمتزج بالضمير ، ولا تستجيش[1] الحس ، إلا إذا اشتملت على مخيلاتهم واقترنت بما يعهدونه من المألوفات والمشاهدات .

ومنها أن دين الجماعة يعم الخاصة والعامة والمجتهدين والمقلدين ، ولا يؤدى غرضه الأسمى إذا قطع فريقاً من هؤلاء عن فريق .

---

(١) تستجيش : تستثير .

ومنها أن دين الجماعة لأجيال كثيرة وليس لجيل واحد ، وفى هذه الأجيال الكثيرة يتسع المجال لكثير من المستحدثات فى العلم ، وكثير من الغير والأطوار فى مبادئ الأخلاق ومشارب الأذواق .

والجماعات البشرية فرص كثيرة لاستحداث العلوم ومتابعة الكشوف والمخترعات تستطيع أن تأخذ منها ما تشاء إن لم تأخذها من نصوص الدين . ولكنها لا تستطيع أن تأخذ الدين من غير مصادر الاعتقاد . وحسبها منه أنه يحضها على التعلم ، ولا يصدها عن سبيل المعرفة ، حين تتاح لها مع الزمن بوسائل البحث والاستطلاع .

ونحن فى هذا الكتاب قد تعرضنا للكلام عن الفلسفة القرآنية من حيث هى عقيدة للجماعات الإسلامية ، لنعرض هذه العقيدة عرضاً حديثاً يلبي مطالب أبناء العصر الحديث .

ولم يكن غرضنا فى الكتاب — كما ألمعنا فى مستهله — أن نستشهد للقرآن من مذاهب الفلسفة . فإن كثيراً من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين يوافقون الفلسفة القرآنية ، فلا يهمنا من ذلك إلا أن يعلم المفرقون بين مجال الدين ، ومجال العلم والحكمة ، أن الأوامر والنواهى التى فى القرآن قد عرضت للحكماء فى مجال المباحث الاجتماعية ، كما عرضت لهم فى مجال العقائد الدينية ، فلم يكن فيها إعنات للفكر فى سبيل إرضاء الضمير ، لأنها من شأن الفكر ومن شأن الضمير .

مثال ذلك أنهم زعموا أن تحريم الربا أضعافاً مضاعفة ، مسألة اجتماعية أو اقتصادية قد عرض لها القرآن ، فأتى فيها بحكم قد يرضاه المتدينون ، ولكنها لا ترضى علماء الاجتماع أو خبراء الاقتصاد .

لكن الفلاسفة الأقدمين والمحدثين قد عرضوا لهذه المسألة فوافقوا فيها عقيدة

المسلم الذى يدين بأوامره ونواهيه ، فأرسطو قد حرّم الربا لأنه يجعل المال نفسه تجارة وهو وسيلة من وسائل التبادل فى التجارة ، وأعداء الاستغلال من فلاسفة الاقتصاد الحدثين يردّون مصائب الاجتماع كلها إلى تسخير الناس باستغلال رؤوس الأموال ، ولم تتناول هذه المسألة قريحة أدبية عالية ، تقيسها بمقياس الشعور الإنسانى والكرامة النفسية ، إلا وصمت الربا بوصمة الخسة والمعابة ، كما قال شكسبير : « إنه صدأ المدن الخسيس » .

فحكم القرآن فى الربا حكم لا يجافى الفكر ولا يعطى الضمير حقا أكبر من حقه المقدور فى تقرير المحللات والمحرمات ، وهذا كل ما يعنينا من الموافقة بين مسألة فكرية ، وحكم من الأحكام التى اشتملت عليها الفلسفة القرآنية .

ولم نشأ أن نستدل على قداسة القرآن بما ظهر من نظريات العلم الحديث ، إذ القرآن كما أسلفنا (ص ١١) ... « لا حاجة به إلى مثل هذا الادعاء ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم حيثما استطاع » .

ومن الخطأ أن نتلقى كل نظرية علمية كأنها حقيقة دائمة نحملها على معانى القرآن . لأن النظريات العلمية لا تثبت على قرار بين جيل وجيل .

ومن أمثلة ذلك ما قيل عن النظرية السديمية ، وما قيل فى التوفيق بينها وبين آيات من القرآن الكريم ، منها : « أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى »

وقد رجح بعض علماء الطبيعة — والفلك خاصة — أن المنظومات الفلكية نشأت كلها من السديم الملتهب ، وأن هذا السديم تختلف الحرارة فيتشقق ،

أو ينفصل بعض عن بعضه من أثر التمدد فيه ، فتدور الأجرام الصغيرة منه حول الأجرام الكبيرة ، وتنشأ المنظومات الشمسية وما شابهها من هـذا التشقق وهذا الدوران » .

ولكن النظرية السديمية لا تعدو أن تكون فرضاً من الفروض ، يقبل النقص والزيادة ، بل يقبل النقض والتفنيد ، ولم ينته — بعدُ — بين علماء الطبيعة إلى قرار متفق عليه .

فلنا أن نسأل : هل كان الفضاء كله خلوا من الحرارة ، وكانت الحرارة الكونية كلها مركزةً فى السّدُم وما إليها ؟

ولنا أن نسأل : من أين جاءت الحرارة للسدم دون غيرها من موجودات هذا الفضاء ؟ ألا يجوز أن يظهر فى المستقبل مذهب يرجع بالحرارة إلى الفضاء فى حالة من حالاته ! أليس خلو الفضاء من الحرارة إذا صح هذا الخلو — عجبا يحتاج إلى تفسير ؟ أليس انحصار الحرارة فى السدم دون غيرها أحوج من ذلك إلى التفسير ؟ ألا يقول بعض العلماء اليوم إن الفضاء هو الأثير ، وإن الإشعاع هو أصل المادة ؟ وإن الإشعاع كله حالة من حالات الأثير ؟

فالقول المأمون فى تفسير الآية القرآنية أن السماوات والأرضين كانتا رتقا فانفتقتا فى زمن من الأزمان . . . أما أن يكون المرجع فى ذلك إلى النظرية السديمية فهو المجازفة بالرأى فى غير علم ، وفى غير حيطة ، وبغير دليل .

* * *

ومتى استوفى العقل والضمير حظهما من سعة القرآن على هذا النهج القويم ، فلا حاجة به إلى موافقة النظريات المستحدثة ، كلما ظهر منها فرض جديد .


Maged